





Princeton University Library



32101 077901849

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

*This book is due on the latest date
stamped below. Please return or renew
by this date.*

1843
April 1st
No. 17 - 1843

الرسوم الفلسفية

تأليف

يوسف لويس دموفسكي من الاخوية اليسوعية

معلم المنطق والعالم الالهي

ثم الفلسفة الادبية

في المدرسة

الرومانية

مكتبة العرب

لغاصبا

(يوسف نوما البستاني)

الطبعة ١٢٢٥ - السنة ١٣٠٤

طبع في المطبعة العمومية في بيروت سنة ١٨٧٧

(RECAP)

(175)

B69

DS4

majallad 1

المجلد الأول

وهو يتضمن رسوم المشرق والعالم الالهي وقد ترجمه الخوري يوسف
بن الياس الدبس الماروني تلميذ مدرسة عين وورقة عن اصله اللاتيني
الى اللغة العربية عن طبعته الرابعة وهي الرومانية الثانية المهدبة من
المؤلف والموضحة منه بزيادات جديدة

قال القديس اغوستينوس في العدد ٢٢٨ من رسالته الى
باشنسبوس . ليس خيراً للانسان ان يغلب آخر مثله بل خيراً له
ان يغلب الحق مريداً لانه لا يحسن به ان يغلبه مكرهاً اذ لا بد من ان
الحق يغلب الانسان انكرام اقر . فان كنت قلت شيئاً باكثر مما ينبغي
من الحرية لا اهانة لك بل محاماة لنفسي فاغفر لي .



خطبة المترجم

الحمد لله الذي جعل اللسان في الانسان ترجمان الجنان (١) وصير
 العقل للحق كالجنان (٢) وحلى طلله بالمعقولات كأنها سحج الجان (٣)
 وإماط (٤) عنه شعار الضل وإشعار (٥) حنادس اليهتان بالبرهان
 فاسفرت من تحت ثامو مخدرات المعارف تيمس فيلائمها الحق بالبيان
 وغرس فيه غرس محبة الحكمة وزانه بالرغس (٦) والهدان (٧)
 فامسى وهو حبة خردل فاصبح وهو خيلة متفتنة الاقنان (٨) وجاده
 بجود (٩) افعال الذهن التصور والحكم والاستدلال دون ضنان
 (١٠) وفجر على ريضاتها الغنا (١١) يتابع الحق بلا اصبان (١٢)
 فانفجر من الحق ثام نوره وانفجرت كام نوره (٢١) فانسانا ببسم
 ثفره نيسان (١٤) نيسان (١٥) وحال (١٦) خاله (١٧) فذكت
 ذكاؤه (١٨) كأنها بالسرطان واهدتنا ضوءها وأوارها (١٩) فهدت
 من رام الهدي واصلت (٢٠) من ماري (٢١) ورام الهديان واني
 بالمبروات من دجنة (٢٢) العدم الى نور الكيان فكان بالزمان ما
 كان بالامكان قبل كل زمان وبرأها كاملة اذ ابرأها (٢٣) من

(١) القلب (٢) الترس (٣) فلاتد المرجان (٤) رفع (٥) تطاول (٦) البين
 (٧) الخصب (٨) الاغصان (٩) مطر (١٠) مجل (١١) الكثيرة المشب (١٢)
 تضيق (١٣) زهرة (١٤) شهر (١٥) مصدر نسي (١٦) مال (١٧) صباه (١٨)
 شمه (١٩) حرها (٢٠) احرق (٢١) خاص (٢٢) ظلة (٢٣) اشفاها

اللغز (١) واللحن فتبرأت من النقصان والزيفان ورصع جواهرها
 باعراضها كانه الفتان (٢) الفتان (٣) لان جواهرها تحمل اعراضها
 لا بالعكس عكس ما عرض من الانسان فاشتبهت بلا اشتباه وتميزت
 بلا تمييز واختلفت عن بعضها بلا اختلاف وعمها الاثنان وتسميت
 افرادها عمما سواها ولم تنقسم بذاتها بامداد الواحد الرحمان من هو علة
 الطل والسامي الازلي والقديم التناهي بكل كمال وحال وشان الموجود
 بضرورة طبعه المالى كل مكان ولا يحصره مكان العالم كل ما
 كان بلا قبالية ولا بعدية ولا شيء من الزمان المتزه عن التد (٤)
 والضد والزيدان والنقصان الاحد الذي لا شريك له ولا بالامكان
 المتان الذي ليس بمتان (٥) المسبغ الاحسان كالتنهان (٦) مكوّن
 الاكوان الكالى (٧) كل البرايا كل الاحيان المعني البتظان من
 شرف الانسان واسرف (٨) له ولم يسرف (٩) ما نفس (١٠) يو
 على باقي انواع الحيوان اعني النفس الناطقة البسيطة غير المائنة التي
 نفست (١١) على الاثمان وقرن درر الادرار (١٢) مع اصداق
 الاجساد خير قران . فتأثرت بها وأثرت فيها والاثنان جوهران
 مختلفان لا يمتزجان . واصدر افعال النفس عن العقل والارادة كانتها
 مصدران وسؤل (١٣) الارادة مجلباب الحرية فاخترت الخير
 باختيارها واخفجته لذاتها اى اخفجان (١٤) واسعد الانسان اذ

(١) القمع (٢) الصانع (٣) المدهش (٤) المثل (٥) مبرر يعطاه (٦) المطر الكبير

(٧) الحافظ (٨) البذر (٩) اخطأ (١٠) بخل (١١) فاقص (١٢) النفوس الناطقة

(١٣) زين (١٤) احتشاد

صبر ذاته موضوعاً لسعادته فتصدى (١) له وهو اليه صديان (٢)
وغرس فيه شريعة الطبيعة فائتت أجاءة (٣) الفضائل بس ما جنى
من الاغصان وبراً الوري للالفة فاغاد احدثهم الاخر بما ابان فسبحان
البادع ثم سبحان هولي الكالى (٤) وعليه انكالي وبه المستعان

اما بعد فيقول العبد المنتثر الى المواجهة (٥) من عفوريه .
المحتاج الى الاساوة (٦) بالغفوع عن ذنبه . الخوري يوسف بن الياس
الدبس الماروني تلميذ مدرسة عين ورقه التي لما كنت من الذين قد
ترتبت عليهم الافادة الروحية خاصة لتقليدي وظيفه التدريس في
مدرسة ماريوحنا مارون المرحبة وكانت الفلسفة خيربان (٧)
العلوم وبها ثرى (٨) المعارف ونسرو (٩) العلوم (١٠) ومن
دررها تصاغ حلل العنول وبها يتجلى ويتجلى كل عنول (١١) والنصدي
لما يحلو صدا الاذهان ومن سلسالها (١٢) يرتشف كل صديان
(١٣) اذهان (١٤) فيعود ثرياً (١٥) ريان ومن نحت خمارها (١٦)
تبسم ثغور عباهر المعارف ومن ضمن كاهها تبسم عباهر (١٧)
كالات المعارف (١٨) وكانت مع ذلك لباقي العلوم كالاباب
واخذت من الرفعة الاباب (١٩) حتى تملكها بل تملكك ذوي
الاباب (٢٠) فمن حل في دارها اثرى (٢١) وقضى بان كل

(١) تترغ (٢) عطشان (٣) مايجي (٤) الحارس (٥) العطاء (٦) التعليل
(٧) الصلح (٨) نفسي (٩) تشرف (١٠) العنول (١١) عاقل (١٢) مآعها العذب
(١٣) عطشان (١٤) ذل (١٥) غيباً (١٦) سرها (١٧) زهور (١٨) المعروفين
(١٩) جمع لب بمعنى قلب (٢٠) العنول (٢١) اغنتي

الصيد في حروف الفراء (١) ومن اخل بها (٢) حكي ثراؤه (٣)
 الثرى (٤) وحريم ذوق الفراء (٥) ولوفرى (٦) وكانت دارها
 قد عقت (٧) الان في مغالب (٨) اللغة العربية وعيف (٩)
 الادلاج الى معانيها على هوجاء (١٠) عربية لان هذه اللغة ما
 عادت تحشد الا اصداف هذه الدرر حتى عادت تحشد من استانس
 تلك الفرر ومنازل الفلسفة فيها اضمحت كان لم يكنها انيس (١١)
 وهي موحشة لا يلقى لها انيس (١٢) وقصورها امست كالظلال (١٣)
 ولم يرتو بنو هذه اللغة منها لتصورها عنها الا بالظلال (١٤) وباتوا
 ينمون من بعدها ويهيئون الى التري لم من بعدها وكان الناليف
 فيها وضع على يدي عدل (١٥) ودعوة الخلة الى السلة (١٦) في
 مثل هذا المقام ذات عدل فلا تعود اثرأ بعد عين (١٧) ويفقد ما
 هو للعين كالانسان (١٨) وللانسان كالعين قد امرني بحبي الرفات
 (١٩) وصاحب الرفات من عمر بغيرته بيوت العلوم وعمر (٢٠)
 ثم علومه كل علم وحزوم ونشرت الصبا نشرند (٢١) فضائله
 فضوع الارجاء (٢٢) وفضلت فواضله (٢٣) على الارجاء (٢٤)

(١) مثل (٢) ترح عنها (٣) غياه (٤) التراب (٥) الماء العذب (٦) طاف
 البراري (٧) درست (٨) منازل (٩) كرة (١٠) ناقة مسرعة (١١) احد
 وهو مثل (١٢) مؤنس (١٣) الانار الدارة (١٤) الاندية (١٥) اسم رجل
 وهو مثل لما يش منه (١٦) الخلة الناقة والسلة الرقة وموشل (١٧) مثل (١٨)
 البؤس (١٩) العظام البالية (٢٠) حلم (٢١) رائحة طيبة (٢٢) النواحي
 (٢٣) عطاياها (٢٤) جمع رجاء

اعني الكبر الجليل العلامة العامل والمحبد الخبير الكامل بولس
بطرس مسعد المرتقي يرى سودد البطيركية الانطاكية وجميع
الاصفاة الشرفة على طائفي المارونية من سعديت نجوم سعد فاسعد
سبه في عصير ومن بعد ذا الغيرة الوقية والبتلة (١) العبقرية من
حق بطي فيه ووحب ان اوفيه وان لم استطع ان اكفيه

يا ايها الهى فارت المبت من قدم اد مات لم يحض بالاعاد والاربر
وهي البشر الاحياء اد عدوا بالبشر والشر ثم الحصب والطرب
مذ صا ولس بم السعد فاكسبت اياه مه صبا السعد عن كسب
ذا مسعد سعديت هو الامار قل وقفا ابصرت عيناك دال لب
سعديك يا شعبي اد كانت مرتبنا كي يجعل النفس مه غير مقرب
كاه الكل ماق الكل اد حسنت لديه كاهه اعلم الل والحسب
تراه منتصيا في كل جارحة للفك بالكل سارا من اليب (٢)
اب ماه مبررا فقت صواعقه وان شوش فصاع الدر بالذهب
اهدى العاروم حوة بعد ما درست حتى ترى الهرم فاث الشاب بالطلب
فعله اليم منحوسا فصائله فام بما سمى (٣) بالذر واعجب
وهو الذي طبع في قصته كتابها فيه طبع غير مكتسب
لا غرو مد كان معانصا قيامه بال ايار والحسب ثم العدل واهدب (٤)
في كل لخطه الى الكمار برشقم سة رشيقا وما ارمى ولم يصيب
وشهد الحق حتى قبل ما هوذا يتوع حتى حدث غير مكتسب ..
سل ان جهلت الصبا في (٥) ظهارة قد عظرت لب (٦) الانجم والعرب
كل الحاسن اوليا (٧) وقد ظهرت طبيعة رايها اقومه الادني
او يعلم الزمن الانجم (٨) بحطة لسته رما (٩) حالا بلا رب
لو كنت سجان (١٠) والاباد في سمك لما استطعت وما المدح مع نصي

(١) الذهرة (٢) الحديد الخالص (٣) فاص (٤) الخلوص (٥) كيف (٦) جمع ايف
(٧) اعطيا (٨) الفاخرية (٩) مخرج الرجلين (١٠) فصيح مشهور

قلت امرني ان اشق كمام هذه الزهور واحرج ما يروض
 الابواب واستخرج من درر هذه البحور ما يكون فلانند تباط (١)
 بالالباب آملاً ان يمد شعبه بالاجلاس (٢) ويرد ما فقد الى
 الاجلاس (٣) قطعت توحني اليه واحات طاعني ونجبي عه
 محدرات بلادني وعدم براعتي وسعت (٤) لي ربح الغيرة وشمتني
 (٥) همتي القصيرة وردني عه قصر الناع وردني اليه الرام الاتباع
 ولاسيا اذ ركضت (٦) ابي ان اصبت اسنهدف وان احطأت
 استنفذ فلبثت حيران قائماً بين اسنواء ورحجان وكنت اطين
 (٧) بار الرغبة وهي بي نعمت (٨) واربد حر الغريمة ثم افكس
 (٩) فاججمت (١٠) ندما وقلت (١١) لا اتعد (١٢) ثم احملت
 (١٣) وقلت العود احد (١٤) متيقناً ان الطاعة غم وعدم الاطاعة
 يوم والاقتيال (١٥) خلاف (١٦) والاقتيال احلاف (١٧) وما
 شئت (١٨) محاجر قصور همتي وان حبرتها (١٩) ولا اعتبرت
 مواع خلود فكري وان عبرتها (٢٠) مترحياً ان بمن علي المتعال
 بالنور بالآمال وبمن (٢١) حبال عمري لان اليه المال ويعين
 قصري ويحبر كسري واوتنمت (٢٢) اقلب اساطير العلماء بهذا
 (١) نلقى (٢) التي بعد فقر (٣) الوجود (٤) هبت (٥) نظرت الي شرراً
 (٦) همت (٧) احق بالرماد (٨) تدحس (٩) اندم (١٠) ماخرت (١١) من
 قال بفيل (١٢) افصد (١٣) اسرعت (١٤) مثل (١٥) من الافانة (١٦) محالفة
 (١٧) احسان (١٨) اعتبرت (١٩) عرفها (٢٠) من عبر الكبل
 (٢١) يقطع (٢٢) طلقت

الفن وانفس بين شذور (١١) اكلاء من قس (٢١) واقس (٢٢)
 وايتدي نادی (٢٣) نایعاتهم وناادی ١٥١ احراند نایاتهم واستشير من
 نحلی بالحريرة لاری ای دوب (٢٦) احق بان یشتار (٢٧) ورلال ای
 مهل حرری نان یشار الیه صینار وای موبف احکم البحار
 (٢٨) حتی خنر (٢٩) رماة الری اسدید وارانوا بالاثلاف الشدید
 وارصى ولی الامر ما احناروا وامرما اشاروا ای ان الکتاب
 الموبف فی الفاسفة فی العنة اللانیبة من العلامة الفاضل والمحمد
 الکامل یوسف لویس دموفسکی احد الائمة السوعیة العلم فی
 المدرسة الرومانية هو الحدید بان تستخرج ثانیة السیة وتضد
 بسلك اللغة العربیة والحری نان بحی الشهد من رهع وبینار
 سور رهع (١٠) لانه بحکم الابحار واهسهاب حکم عن
 الاشعاب خال من الاحلال مطراً من الاعداء والاحلال (١١)
 حلو المعای. بطیب المبابی عمیدی الطروس حدید بان یقال
 فیه لا عطر بعد عروس (١٢) هو روصة ارهارها نحلی العلم
 واماها تحلی بالعبین ونخلو بانهم وقد مدح من کل ادیب واستخبر کل
 اریب واروی (١٣) کل ضل بن ضل واروی بالتهتان (١٤) لا
 بالطل (١٥) فحالما شمتة قلت قد فرت بعائنی وحیبت فیه حاعلاً

(١) قطع ذهب (٢) ادهش (٣) جاء بالن (٤) مجلس (٥) اجالس (٦) عمل
 (٧) بخرج من الخلیة (٨) ناصاً الحاجات (٩) وقعت سهامهم فی محل واحد
 (١٠) کومه (١١) جمع حل (١٢) شل (١٣) نحی (١٤) المطر الغریر (١٥) الذي

اياه غايي (١) وهات داني بالحصول عليه والوصول اليه وطفنت
 اغوص في رحاه (٢) واستخرج درر معايه واصوغ منها شغياً
 لالباب الاصحاب وارود بين وروده واطر (٣) كما زهورها واهدي
 ما حبيت الى الاحباب وارود موده واحضر لم الرلال (٤) واميط
 عه خمار عجا فبتنعمون به ولا زوال واحطرم بين رياضه
 ثابتن عن المحاطر وانرجم لم ما عجم عليهم فتفر منهم الحواطر فلم
 ادع شيئاً لم اهدم اياه واهدم اليه ولا ترجمت شيئاً بخلاف ما هو
 عليه لان المولى الامين يطلب من المامون ان لا يحون وهو المعقب
 (٦) من يستغيب والمثيب من الى الحق يسبب (٧) الا اني لم اتمكن
 من تحسين العبارات العربية وضبطها تماماً بموجب الاصول
 اللغوية ولا من تسهيل عبارته اكثر من ذلك اذ لست مولفاً بل
 النما انا مترجم في طريق المؤلف سالك وليس السالك كالناصح ولا
 الرائق (٨) كالناصح (٩) ولم يكن الرمان مساعدي ولم تدعني وظيفة
 التدريس ان اتفرع للتشهير عن مساعدي لان تلامذتي كانوا يدجلون في
 آثاره بل ان ذلك كان من اثماري (١٠) تطبيقاً لعاية المؤلف
 التي هي ان يكون اكثر مناسبة لتحذ العقول اذ لا يحق ما ينجم من
 الفائدة من زيادة التبصر بالمتقول متكرراً انه لا بد دون الشهد من
 ابر النحل ومن الضرورة وجود النصب في سبيل الفضل وموقفاً ان
 (١) مطاي (٢) موجه (٣) اشق (٤) الماء العذب (٥) ارفع (٦) اعاقب (٧) يسرع
 (٨) المرقع (٩) الناصح (١٠) اختاري

يس النفس ما هان (١) وإن الدرّ بالاصداف لا يهان (٢) وكم
احتملت من لدغ حتى (٣) الثعب (٤) لاشتيار هذا السهد وكم من
الدوبوب (٥) والسهد وكم من الحمد والكمد في نقل الحطى وكم من
الاجتهاد على محاضرة الخطا (٥) ومع ان الأبي (٦) كان يسلي (٧)
كنت النقبه بوجه غير عبوس مسلماً ذاتي نفولي لا محباً لعطر بعد
عروس (٨) ورأيت ان اصرف فيه هاري كامسي عارماً على ذاتي ان
لا انافس (٩) بما ارفع من اجتهاد نفسي حتى اعطاني الله ما رغبت فيه
راعياً اليه واكثت ما قدره لي واقدرني عليه راحياً به افادة بني اللغة
العربية ولا سيما ابياء طائفتي المارونية والثواب من رب الارباب
قد وكنه ايها المطالع الراغب ولا تكن عنه راعب ولا تستصعب فيه
فامعان النظر بالاجتهاد يومئذ علمه لاي الرعيم (١٠) بان يكون
عملة الناجح لراسك ويصبرك راساً لاسك ولا تدع نعي سدى
وعامله بالاسداء اليه لا بالردى وكن عادري لا عادري واصفح عن
كل بادرة ولا تسع خطائي ما بادرة (١١) لان الانسان لا يتبرأ من
الزلل لاسيما في مثل هذا المنام الزلل (١٢) او انا اضرع الى ابي الانوار
ان يتبرأ به كل من به استنار (١٣) اذ انه الرحمان المحيى ومن
وكل (١٤) به لا يخيب . تمت

(١) ذل (٢) بمحضر (٣) اسر (٤) الثعب (٥) العلط (٦) رود الثعب (٧) يديني
(٨) مثل لما لا يوسع به نفس (٩) اهل (١٠) الكعيل (١١) السيف (١٢)
الذي يصير فيه الزل (١٣) استمد بوره (١٤) توكل

اعم انه لما كان اعظم اعتبار المقدمة المعينة من الموقف في بداية
 كتابه هذا فائماً بمصاحبتها اللابسة لم اعرض ذكرها حرفياً بل
 احتريت بالاشارة الى اخص معانيها ليكون متصفاً لدى المطالع
 وهما كهـ ان هذا الموقف يقول في مقدمته ان فصح من اشتهار هذه
 الرسوم الفلسفة هو راحة الشان الدارسين وانه يوجه مقدمته ذاتها
 لهذه الغاية قائلاً اني قد تعلمت بالاختصار البومي (نقلدي من سبين
 كثيرة وظيفة تدريس الشبان العلوم السامية) انه يشأ صرر باهظ
 للشان من عدم حط نظام الدرس لاهم عدد ابحارهم درس العلوم
 اللاعوية والنصاحة التي يمارسون فيها المحط عساً واتدائم بدرس
 العلوم العاسفة يريدون ان يمارسوا فيها هذه الطريقة ذاتها التي
 يس فيها اقل مناسبة للحق ولا اكثر مقاومة لاضياء ثمر هذا العلم
 ولهذا طبعك محققاً لدى الدارسين منذ بدايتهم بهذا الدرس ان
 التناجج الاسمي في العلم ليس هو لمن تعلم ما هو ضروري غيباً بل لمن
 اكثر امعان الطر بما سمعه وتامله باصغاء ولم يتفل الى امثلة جديدة
 قبل ان يحط التي يكون فيها ويحتني خلاصتها ويجعل لها رسوماً في
 ذهنه ويرسخ في عقله ما شرح له من العلم ثم يشر الى انه قد اعتبر
 في تأليف هذه الرسوم امراً آخر وهو الاختصار عناية بائدة الشبان
 قائلاً انه من الواضح انه تصرف سنة واحدة في هذا الزمان في درس
 اصول هذا العلم ولهذا كان من اهم المقاصد ان تختصر كثرة الموضوعات
 الواجب التكلّم عنها حلواً من ان يضرب الاختصار بالايضاح اذ لا

يهمل شيئا ما هو ضروري خصوصاً لهم آراء الفلاسفة المتجددين
 وإن نترك بعض أشياء لتشرح من المعلم بالصوت الحي لأن المباحثات
 التي يهتمها كل من الدارسين تنص احتياج الشان ونجعل احتياج
 المعلم إلى الدارس أكثر من احتياج الدارس إلى المعلم. وعليه رأينا أن
 يهمل في هذه الرسوم شيئاً ما من الشرح الرائد حتى أن يكون
 ذلك مانعاً حياً لاخرين ليكون بذلك سبيل لتبصر والبحث في
 الأمور الرفيعة ولا ريب أن في ذلك أكبر فائدة ولهذا نرانا نورد
 بين اثباتنا ما هو قابل العلم من كل دارس متوسط بالحجى من دون
 تعب رائد ومن كل أدنى من متوسط يجب أن يعادر درس هذا
 العلم. أما باقي الأشياء فيلزمها دوو العقل الحادق ونحذرهم من أن
 يظنوا أنهم يدرس سنة واحدة قد رفوا في الفلسفة وتعلمهم أن يعرفوا
 أنهم قد اشرعوا ابيادي وقبلوا البذار الذي اداووا بالمطالعة والدرس
 يثمر ثماراً وافرة.

ثم يقول أن شرح التصورات الكلية بأسهاب مما يعيد درس
 اللاهوت وأهم تاليفات العلماء وكثف اصائل المتجددين فلهذا قد
 بذلت الجهد في أن اكلم عن هذه التصورات بأوفر ما يمكن من التبيان
 وإن احاطها من مضادات المحصوم مقتنيا آثار سمس المدارس وإمام
 المدرسين ما رتوما المدوحة تاليفاته جداً. وأخيراً يورد لفائدة الشبان
 حكم المعلمين في مدرسة لوفاليا الكاثوليكية على حودة كتابه وعلى نواله
 قصده منه واعضاءهم بأن تشهر هذه الرسوم في البائجيك مطبوعة بما

أما مفيدة للشبان الدارسين ويذكر شيئاً من التفريط المعلق على
الطبعة اللوفاية المذكورة نبيناً لفوائد تاليفه.

الرسوم الفلسفية

• تلخيص في الفلسفة •

ان العلم الذي يرشد الانسان الى ادراك الحق والخير يسمى فلسفة
والمعنون تحصله يسمون محبي الحكمة . غير ان هذا التعريف
للفلسفة واسع شائع اما اولاً فلانه ليس كل ادراك حق وخير
يكون موضوع الفلسفة واما ثانياً فلانه من الحق اسما نعرف يقيناً
بعض الاشياء بما اسما عقلاً وليس ذلك فقط بل ان الله يمكنه ان
يوجي الى البشر بعض الحقائق وقد لوحى بالحقيقة شيئاً من ذلك
الا ان ما نعرفه بالروحي الالهي خاص باللاهوت النظري . اما ما
ندركه بمجرد العقل المستقيم ويهد لما ندركه بالروحي الالهي العائق
الطبع فعليه مدار الفلسفة . ومن ذلك يتبع امران الاول ان
الفلسفة كخادمة لللاهوت . الثاني ان مدارها على ما يتوق قوى العقل
ويمكن ادراكه باستعماله المستقيم من مبادئ مفرقة لا ريب فيها .
فالمراد اذاً بالفلسفة علم يدرك به الحق والخير مكتسباً باستعمال
العقل المستقيم .

وهذا التعريف يؤخذ بان للفلسفة موضوعين أساسيين هما
الحق والخير اللذان تنشأ عنها اقسامها الاولى والعامة . لان ما

يلاحظ الخبير والشرائع المتعلق بها بحاج الجمهور أو الأفراد
 وتهذيب العادات يسمى علم الحق الطبيعي العام والخاص أو فلسفة
 ادية . وما يلاحظ الحق يمكن ان يسمى فلسفة نظرية . ولان ليس
 له اسم عام يسمى باسماء مختلفة كاختلاف موضوعه . فيسمى مطلقاً
 حينما يوضح قوانين الاستدلال المستقيم ويكشف عن بنايح الحق .
 وعلم ما وراء الطبيعة أو عالماً المبدأ عند ما يبحث فيه بالعموم عن خواص
 الموجودات الأكثر عموماً أو بالخصوص عن الله والانسان والعالم . وعالماً
 طبيعياً حينما يبحث فيه بوع خاص عن طبيعة الاجساد وقواها وشرائنها
 ومآثر غرائثها ومنهم من يضيف الى اقسامه علم الملك والمهدة المركبة
 بالخصوص ويسميه فلسفة طبيعية . اما سائر الاقسام فتشملها الفلسفة
 العقلية . ولو اخذنا بالتصنيف عن بدء الفلسفة ونجاحها . وفرق
 الفلاسفة ونقلها وما ريد عليها الى اياما هذه لظال ما الشرح الا اما
 نقول بالايجاز ان الظاهر ان الفلسفة اظهر اولاً بعض اقسامها عند
 الكلدانيين والمصريين والفرس وإن يمكن لا ريب في انها لم تكن
 مجهولة مطلقاً من غيرهم من الامم الأكثر تعقلاً ثم انتقلت مع مَرِّ
 الايام الى بلاد اليونان ثم الى ايطاليا ولاسيبوس وتفرقت بين كثير
 من فرق الفلاسفة ولعلها سببت بذلك للجنس البشري ضرراً
 اكبر من الفائدة لا بدانها . بل بما اولئك فيها فلاسفة كثيرون من
 الاختراعات العاسية التي تلبوا بها ارشاد العقل المستقيم . ومن
 المقرر ان الفلسفة ما امكها قط ان تكفي لحسن تهذيب البشر

وهديهم إلى ادراك المعادة الحقيقية . تدل ان حقائق ضرورية
تستنف الحسنة الماطنة لم يكن ان تعرف من الجميع بأرشاد العقل
وحده الا بعد زمان طويل وتعب متصل ولم تخل معرفتها من
العطش . وان كبار الفلاسفة كثيراً ما وهموا اوهاماً فظيعة ولم
يستطيعوا ان يبيسوا للشر مجموع الشرائع الادبية بكماله . وقد بلغ
بين المتقدمين سقراط وافلاطون وارسطاطاليس وبيناعوروس
وغيرهم . اما ارسطاطاليس بما رالت تخترمه مدارس اوربا كلها
وجميعاتها في احيال كبيرة حتى طهر معج كرناسيوس وناكويس
دي فارولاموس ونوكسيوس وفوغيوس ولايستسيوس وغيرهم من
المحدثين وفصلوا مذاهب العلماء وآراءهم في اقسام مختلفة . ثم
وثن اشهر وتغلب معج فلسفة بوكسيوس زماناً مديداً في بريطانيا
كما اشهر معج كرناديوس في فراسا ومعج لايستسيوس وفوغيوس
في حرمايا بما ذهب اليه لوكسيوس من مذهب الاحبار والحسن
قد صادف مع ذلك في اكر اوربا قوة عظيمة واكر فاعية حتى
كاد يصل على سائر المذاهب . وقد نقله الى فرانسوا كوندبالاك
وراشيوس فهما وسيلاً رجباً لشبعة الماديين النقيضة والحكمة التي
لم نزل نشكركهاك ونعتق سمها في كل جهة مستترة على الخصوص
باسم معلمي الهيئة الذي لا حقيقة له عديم . اما الفلاسفة الذين تبعوا
لوكسيوس في بريطانيا وهم ناركالايس وهومبوس ورايديوس
ودوكاند ستافارتيوس فقد وضعوا صورة القياس التحليلية

والسيكولوجية ومن حرى ذلك بلغت الفلسفة اليوم الى شعار
 الثلاثي ولم يعد يبحث فيها الا بوع حفيظ ومادي كما يشهد
 بذلك العلامة صاحب المقالة المضادة الى فضايا المعلم كاروبوس
 يوستيوس ماكارتي والمطبوعة في رومية سنة ١٨٢٢ وهو قد اخذ
 ذلك من مصنفات يوحنا ايركروميوس وتوما هوبيوس الحديثه
 اما في حرمايا فليس من شجرا اليوم ان يمتني على اثار ليبسيوس
 وفولبيوس لان ما ذهب اليه كانيوس من مذهب التدقيق
 واشمول قد غير كل نوع الفلسف واعطى محالا لمذاهب مختلفة
 لم تزل ترداد يوما فيوما حتى انه لم يعد يصدق كم شاع عن ذلك من
 الخصام وتبيل التصورات والاهام العربية. من ذلك نشا مذهب
 سكيوس الصوري وهو ان اما التاعل فقط اصل كل حقيقة
 وتاكيد. ومنه نشات فلسفة الطبيعة سكاليجيوس الذي يكرهها
 المحمول والموضوع رآه ان ذلك شيء اصفي ومحاولا جعل الوجود
 مطلقا قائما بفعل الطر العنلي ووضع كل شيء في وحدة الوجود
 الالهى المطلق. ومنه نشا ايضا تعليم هاجلوس ومذهبه الشبيه
 بمذهب سكاليجيوس المتقدم فانه ذهب الى اتحاد الجوهر الموحد
 والمنكر الذي ليس هو الا الله مظهرًا فانه تارة على هذه الصفة
 واخرى على اخرى وحاولا بذاته الامتداد المنهي الى ذرة غير منجزئة
 والافتكار المنهي الى تصور حال من التمييز. وهذا الاتحاد
 الجوهري بوجود وجوده المطلق التصور الخفض والوجود بالفعل

أو الوجود الوهمي والحقيني . وقد تبع كانتيبوس في بعض مذاهبه كروحيوس وبادار وهرميريوس وغيرهم وأحيراً كراوزيوس الذي أطرأه آرتسيوس المعلم الآن في مدرسة بروكسليا وتبعه في كتابه في الفلسفة المطبوع في باريس سنة ١٨٢٨ زانجا ان مجموع الأشياء العالمية ترجع إلى موحدين عامين جوهرين وموجودين بالفعل كل منها عبر مشاء نوعه وهما المادة والروح وواصفاً إياها أحيراً في عدم تناهي الوجود الإلهي المطلق كفي أصلها .

أما في فرنسا فبعد أن جذرو بركونلاردوس الشهير في استئصال مذهب كونديللاك الحقني قد استظهر وخصوصاً ببناء المعلم كوسينيوس نظام الفلسفة ومذهبها الجديد السامي والمعتمد عالياً على صورة التماس بالنصاعد وإعاد إلى الفلسفة شرحها عبراته لما كان ماحوذاً عن درس فلاسفة حرمانا الدقيق ونسق برهنتهم كثيراً ما يشاركون في مذهب السرو والتصور والشهول وقد تبع أثر المعلم كوسينيوس لوفرويس وراميرويس وميكالانوس ولارميسياروس وعونيرونوس وغيرهم فضلاً عن آراء الساسيمويين ونطرس لاروا وفور رياربوس ودي لامبسايري . وقد سلك المعلم مصوردي أوبالديوس ودي مايسربوس وغيرهما في الفلسفة مسلكتاً مضاداً المسلك المتقدم وقد أشاروا في مصفاتهم الشهيرة إلى وحب السلوك فيه .

وأما في إيطاليا فقد صنف الكريديال حيرديليوس الشهير

ما ذهب اليه لوكيوس واتباعه من مذهبي الحس والاحسان . وكثر
 سهام المادّيين ومكري وجود الله . والاهلين اي الذين يسلّمون
 بوجود اله صانع العالم والدين الطبيعي لا الموحى . ثم ان احدث
 لمؤرخين الايطاليين قد اضافوا الى المباحث الفلسفية زيادات
 ليست قليلة كهارميجيلدوس سيوس في كلامه على المنطق العصري
 وبلناصار بولي في كتابه مختصر الفلسفة واسكالي كالوي في كتابه
 المختصر الفلسفي . والرسائل الفلسفية . وعناصر المنطق والعالم الالهي
 وانطونيوس رورميني في مختصر التحديث في اصل التصورات . وفي
 كتابه الفلسفة الادبية وغيره .

وما اوردناه بالعموم من تاريخ الفلسفة العقلية كافٍ بالطر الى
 ما سوف نتكلم عنه . لانا سوف نذكر بالخصوص في سياق الكلام
 بعض اولئك الفلاسفة ومذاهبهم . ومن يوشتر الوقوف على تاريخ
 مبسوط للفلسفة فليطالع الجزء الاول من مقدمة الفلسفة والمنطق
 للمعلم بالديوني الشهير . والجزء الاول من كتاب ستوركيافيوس
 وجوانسيس والاول والثاني من كتاب امري وتاريخ مذاهب
 الفلسفة المتفائلة لديجيراندوس والجزء الثاني من كتاب باسيابوس
 والجزء الثاني من تاريخ الفلسفة الالمانية لباركون دي باوين وتاريخ
 الفلسفة الحديثة ليوليسوس والمختصر الفلسفي والرسائل الفلسفية التي
 ذكرت قريباً لباسكالياس كالوي الشهير وكتاب البحث التاريخي في
 مذاهب الفلسفة لبويللي الشهير .

في رسوم المنطق

* مقدمة *

انه لمقرر من تعليم المحس الباطن وغيره ان في البشر كافة ميلاً طبعياً الى البحث عن الحقيقة ومن هنا ينشأ انه يجب ان يكون عندهم تاهب طبيعي لادراك الحق . وهذا التاهب يسمى منطقاً طبعياً . فالمنطق اذاً فسان طبعي ومكتسب وان لم يكن المكتسب الاكمال الطبعي . لان فواءد حسن الاستدلال وكشف بنابيع الحق المسجلة في المنطق الصاعي اي المكتسب ليست الا ملاحظات لما اعتاد ان يعمله اولو العقل المستقيم . فالمنطق اذاً قسميه بعرف بانه قوة الاستدلال استقامة وادراك بنبابيع الحق . ومن ذلك تعرف بسهولة تعريبي المنطق الطبيعي والصاعي اذ يكفي ان تريد على هذا التعريف العام اما هن الاما ط وهي المكتسبة بارشاد الطبيعة وحدها واما هذه الاخرى وهي المكتسبة باندرس والبحث ومها يكن من تعريف العلم فالمنطق يعتبر صناعة وعلماً لان الارشاد برسوم وقوانين من خصائص الصناعة . والايضاح بمادي . مؤكداً من خصائص العلم . اما فائدة المنطق الصاعي بل ضرورته الادبية الى حسن اكتساب سائر العلوم فظاهر من ثقل العقل البشري واحبار من يتقدم الى العلوم بلا مساعدته . اما الساد والمسططات التي نشأت عنه بالعرض فلا يلتفت اليها . وقد قسمناه الى قسمين . فالقسم الاول يوضح احص

اعمال العقل . والثاني يكشف عن بياض الحق .

القسم الاول

ان التصور والحكم والانتقال الفكري وحسن نظام هذه الثلاثة
لادراك الحق (ولو ان هذا الاخير يتخلل الى الثلاثة الاولى ويتركب
منها على نوع ما) هي اعمال عسا من حيث هي مدركة وما نحن ذا
شرع في الكلام عليها وقد وضعنا لكل منها جزءا براسه موجزا جدا .

الجزء الاول

* في اول اعمال العقل *

اذا نظر العقل الى شيء نظرا بسيطا اي من غير ان يوجب له
او يسلب عنه شيئا فهو حيث يتصور وهذا الفعل اذا اعتبر انه شيء
في الذهن يسمى صورة او انه فعل العقل يسمى تصورا والصورة اذا
هي ما يحصل في الذهن حينما يفكر بالبساطة . والصور هو فعل
العقل الذي ينظر به الى شيء نظرا بسيطا . فالعمل الاول من
افعال العقل يسمى اذا صورة ونصورا . وتعريفه المتقدم كامل لانه
مخرج للحكم بقيد البساطة نعم يدخل فيه تعاريف اخر مختلفة كقولك
الصورة هي مثال الموضوع المستخضر في الذهن او فعل العقل المتصور
او موضوع العقل بلا واسطة الا انه مرة ما عن آراء الفلاسفة
اصحاب هذه التعاريف . فاصحاب التعريف الاول اما اهم لا يهمون

التصورات العقلية محضاً العارية من كل تصور حسيّ وأما أهم
يعرّضون أمراً محتملاً أما تصور كل شيء فينجبل حسي . أما التعريف
الثاني فيؤخذ فيه فعل التصور والصورة بمعنى واحد ويخرج به
القول بأن تصور المتولدة الذي يعرّضه التعريف الثالث حقيقياً إذ
يعتبر موضوع العقل بلا واسطة أي الصورة كصفة فعلية للنفس
مفروسة فيها من الله صانع الطبيعة ولا تزال محمية في العقل حتى
تسحق الفرصة لتصورها ولذلك يمكنها أن تكون بدون فعل التصور
وهي متميزة عنه كل التميز .

وما يراه العقل بالصورة يسمى موضوع الصورة داخلياً كان أم خارجياً .
وما يستخلص بواسطته شيء في الذهن يسمى خواص أو صفات للتصور
أو الموضوع فالحيوان مثلاً يستخلص بالحس والحركة . وأقسام التصورات
مختلفة وهذه التصورات تنزل عليها الألفاظ والحدود وستتكم على
كل بمفرده .

الفصل الأول

* في أقسام التصورات المختلفة *

عد ٢ قسم التصورات باعتبار نوع حصولها في الذهن . والواسطة
التي تحصل بها فيه . والموضوع الذي تخضع إلى جلبة وملتبسة .
وحسية عقلية . ومولدة ومجردة ومفردة وحرثية وكلية
فالتصور الجليّ يمثل من صفات الموضوع ما يكفي لتمييزه عن غيره

ولا كذلك المتبس . ثم اذا ميرت بعض صفات التصور المجلي عن بعض كان تصوراً غير كامل أو كلياً كان كاملاً . وإذا جلت صفات المفهر أيضاً الى اخرى كان متساوياً أو غير متساو . فاحلالت التصورات وتغيرها المكتسبان بمجهود اصعاء العقل وترددها بواسطة الرجعية لحسن اكتساب العلوم . لانه ليس في وسعنا ان نتصور تصورات متساوية . والتصور الحق ما يحصل في الذهن بواسطة تاثر حواسنا الظاهرة كتصور الذهب مثلاً . والعقلي ما كان بغير ذلك كتصور العدل .

والمؤلف هو تصور الموضوع والصورة معاً كالابيض . والمجرد تصور الصورة فقط كالبياض . وهنا يصير بذلك التجريد الذي يتصور به العقل صفة موضوع ما كانت متصلة عنه بروع انها هي تكون موضوع التصور لا موضوعها وهنا مغاير لذلك تعريده الذي يحصل به العقل حرة موضوع طبيعي عن سائر احواله باطرا ابيه وحده مثلاً اذا فصل الرأس عن سائر الاعضاء كما سنشير اليه في العدد التالي في الحاشية .

والتصور المفرد يمثل موضوعاً معيناً كبطرس ويوحنا . والصفات المعينة سبع الشكل والصورة والمكان والزمان والبيئة والبلدة والاسم لان الموضوع يتعين بها بروع انه يكون هذا لاداك . والتصور المجري يمثل شيئاً شائعاً كالانسان ما . والكلبي يشمل صفات عامة بين كثيرين كالانسان والحيوان وينقسم الى نوعي وهو ما يشمل صفات يشترك

بها افراد كثيرة ذات طبيعة متساوية كتصور الانسان فانه بجو
الحياة والحس والعقل الدائر على افراد الناس فقط . وحسب
وهو ما يميل صفات يشترك بها كثيرون يحملوه النوع كالحبوان .
فان الحياة والحس يطلقان على البشر والبهائم المختلفين نوعاً . اما
تصور الفصل فيمثل ما يميز حساً عن حس . ونوعاً عن نوع وفرداً
عن فرد كتصور الطبق فانه تصور الفصل النوعي بين البهائم والناس
ومن هنا يظهر ما هو الحس والنوع والفصل التي تقسم كلها وخصوصاً
الحس الى اعلى ومتوسط واخبر او قريب يرجع اليه فرد نوع ما
بلا واسطة واللاسفة الاقدمون يريدون ان تصور النوعي ما يمثل
ماهية الموحود كلها والنجسي ما يمثل جزءاً من الماهية قابل التعيين
وبالفصل ما يمثل جزءاً من الماهية معينة

وإذا أضفت الى هذه الكلمات الثلاث الخاصة وفي كل صفة عامة
تشأ عن ماهية الموحودات كمالية التعلم في انسان . والعرض
وهو كل صفة عامة يمكن وجودها او عدمها مع سلامة طبيعة الموحود
كالبياض في الانسان او الحائط صارت خمساً وهي كانت تميز عدد
اللاسفة الاقدمين عن التصورات الشاملة وفي الموحود والشيء
والحق والخبر والبعض والواحد . ثم ان التصورات الكلية لاتحادها
الفردية لاتشترك بشيء مع التصورات الجمعية كتصور العسكر والعالم
وبحومها كما سنرى قريباً عند الكلام على طبيعتها

عد ٢ قد يمتزج العقل لذاته تصورات كلية بترده ونجده من

تصورات مواضع معددة تسوّله بما فيها من صفات متشابهة وغير
متشابهة ان يعرض عن هذه ويبصر الى تلك كلها واحدة. وهذا
اصل بعض التصورات الكلية. اذ ليس كل تصور كلي مجرداً
خلاقاً للوقاييس كما انه ليس كل تصور مجرد كلياً. ثم لا بُد في
التصورات الكلية من التسبب على الصحن الملاحظ كثرة الصفات.
والامتداد الملاحظ كثرة الموضوعات التي عند الها وبجوبها ذلك
التصور. وسبب الريادة والنفار المتبادله والمتعاكسة اذ لانه
قدّر ما يريد امتداد التصورات بنفس النص اي شمول
الصفات كما يظهر في تصور الحيوان والاسار مثلاً باعتبار
كل منها في مقابلة الآخر. والحاصل من ذلك ان بساطة
التصور على قدر عمومها فحدا راد رادت لقله تضمها حشد وعلمه
تصور الموحود غاية في العموم

واعلم ان ما لاحقته له لا يمكنه ان يكون بذاته موضوع تصورياً
ولهذا تصور السلب والنقص كاعدم والعدم بعبرها. ولا بد في
ذلك من التميز بين ارادة الصور العقلية والوصفي لتلايط ان
قوسا ليس بلعدم من صورة حقّ مطلقاً والآ كان لفظاً لا معنى له
ثم التصورات تنقسم ايضاً الى بسيطة وهي ما مثل موضوعاً بسيطاً
اي بصفة واحدة وإلى مولدة ثم الى مطلقة وهي ما لا يلزم منها معرفة
شيء اخر وإلى اضافة. ثم الى استحضارية وهي ما تمثل موضوعاً غائباً
كانه حاضر. وإلى وهمية وهي ما تصور موضوعاً مستحيلاً وتمترق

عن الاحتراصة. ثم اُخبر الى متانية وفي تشبه الحسية لانها تتصور
في العقل كلها آتة عن موضوع خارج. ومختصة وفي التي يركبها
العقل من تصورات غيرها ساس ومتولدة وفي (ن سلم بها) ما
عرسه الله من التصورات في اصل النفس كبعض صور

الفصل الثاني

* في دلائل التصورات اي الالفاظ *

عد في الدلالة في ما يلزم من معرفته معرفة شيء آخر. ولكون
العلاقة بين الدلالة والمدلول اما طبيعية واما وصعية
فالدلالة ما طبيعية واما وصعية. فاندخل ملاً يدل طبيعاً على
البار. وحرمة التصبار كانت تدل عند الرومانيين وضماً على
امقام التصولي. ثم بما ان النطق وهو الصوت التام المعتمد على مقطع
من مقاطع الحروف النجائية والمرى من الانسان يرب عن
تصوراتنا بحسب الاصطلاح عليه كانت الالفاظ دلائل
التصورات وهي وصعية كما يظهر من اختلاف اللغات. واما الطبيعي
قوة اخراج الاصوات المعتمدة على مقاطع الحروف. غير ان هذه
لا تنكي لاصطلاح البشر على لغة ما من دون اصوات معتمدة على
لمقاطع النجائية او بعض العام على الاقل حلاًفاً تكوند لملك
وكبير بن غيره وسباني بسط ذلك في البسيكولوجيا. فالصوت
المعتمد على مقطع نحائي والبال على التصور يسي حداً بخلاف

الصوت الطبيعي محصاً كالكتابة لا شيء حد
 وللمحدود اقسام مختلفة كاقسام التصورات فالحد اذال
 على التصور المؤلف مثلاً او مجرد يسمى مؤملاً او مجرداً . وبصاف
 اليها الحد الوصفي وهو ما يدل على موجود حقيقة كالاساس
 والعدمي وهو ما يدل على نص شيء كان يجب ان يكون كالاصح
 الاكتم والسلي وهو ما يدل على عدم ائتم الى شيء طبعاً كعدم
 'شئ في' 'بهم' . واسمائي وهو ما يدل على تصور واحد
 والمشارك وهو ما يدل على اشياء مختلفة اما شرعاً واصطلاحاً
 واما الوجه شبه او نسبة . وفي هذا النوع الكحبر يسمى نسبياً او محارياً
 كالرجل والصحة وبحوها واعلم انه مراعاة لحقوق العدل لا دس
 احد الحدود الموردة في كلام مهذب او على بالمعنى المقتضى عليه
 القبائل او الائمة

الفصل الثالث

* في الحد والقسم *

عد ٥ ان الحد يعد بيان الاشياء والاسماء . والتصورات نصير
 جلية تنقسم الاشياء وحواصها ومحصها باحراء مفصلة . ومن هنا
 بظهر وجه اصاصتها الى التعليم السابق
 فالحد قائم بتفسير امر او اسم تفسيراً موجزاً وحلياً وقد عرفه
 ششرون انه كلام يوضح بايجاز ماهية ما يبحث فيه . وبين

حد الشيء وحد الاسم فرق محمد الاسم بوقتي هو عند حروف علط
 السامع او القاري بسبب اشتراك الاسم . غير ان حد الشيء والاسم
 قد لا يمكن وقد لا يجب اما لظهور الشيء واما لتحمل طبيعته .
 وتفسير الشيء يكون اما بمجوازه الذاتية واما شلك الخواص التي
 تعرضها فيه من غير تمييز . فان كان هذا فالحد رسمي فقط وليس له
 ضابط . او ذاك فالحد ذاتي وله اصول يستقيم بحسبها وهي .

اولاً ان يكون بالحس القريب والفصل الاخير لانه يجب ان
 يعبر ماهية الشيء وطبيعته . على ان ماهية كل شيء لا تتعين الا
 بذيك الشيء . فاداً لا يتعين الحد الذاتي الا بهما ايضاً وهكذا
 يكون قولك الانسان حيوان ماضق مستقيماً بخلاف قولك
 الانسان حي ماضق او حيوان ماضق مائت لان الحي في المثال
 الثاني ليس حياً قريباً بل بعيداً والمائت في المثال الثالث يقصر
 الفصل وهو الماضق على البشر وهم في حال الحياة الخاصة . وقد
 مرّ الكلام على تصور الحس والفصل فراجع . ثانياً ان لا يكون
 قاصراً او شائعاً والا لم يكن في كلا الحايين مطابقاً للمحدود .
 ويلزم من هاتين القاعدتين اثنتان اخريان وهما ان يكون اوضح
 من المحدود وان يوافق المحدود كله وجهه وهاتان القاعدتان يجب
 ان تكونا لحد الرسمي ايضاً . لان الحد مطلقاً اذا لم يرد المحدود
 صراحة او كان فيه ما يشمل غير المحدود بطلت غايته .

عدد ٦ ان تحركة كل او مركب الى اجزاء تسمى قسمة . ولا

يخلو الكل أو المركب أن يكون اما عقليا كتصميم التصور او طبيعيا
كاسيت او ادسا كارتس ومروموسيو ولكي تكون القسمة معينة
ومستقيمة يجب اولاً أن تكون متساوية اي أن تساوي الأجزاء الكل .
ثانياً أن لا يكون جزء داخل في جزء آخر . فلا تصح قسمة الانسان
الى عسر وحسد ورجل . ثانياً أن لا تكون واسطة بين الأجزاء
اي ن تذكر اولاً الأجزاء الأعم ثم نقسم الى الأخص أن كان ذلك
لارماً . وإنما قلنا أن كان ذلك لارماً . لأن كثرة تقسم اشئ المطور
فيه ثورت ارباباً كما كعدم التنسيم

الجزء الثاني

* في ثاني افعال العقل وهو الحكم *

عد ٧ انا لاحظنا تصورين او أكثر مجمعين بحيث ما ينطق من
ذلك وقرئنا بين ما يختلف يقال انا بحكم . فالحكم هو فعل العقل
المتصور مطابقة التصورات او مفااتها او على الأخص فعل العقل
المتصور تصورين او تصورات باعتبار انها متوافقة او متناقضة .
وهذا الفعل اذا صرح به لفظاً كقولك الله عادل سي قضية وهي
التصریح بالحكم . واطراف القضية ثلاثة الموضوع وهو الحد الدال
على الصورة المحكوم عليها شي . والمحمول وهو الحد الدال على ما
يُوحى للموضوع او يُملأ عنه . والرابطة بينها وهو لفظة هو في
الاجاب وليس في السلب

افصل الاول

* في طبيعة الحكم والتفنية *

عدد الحكم فعل للعقل كلى الساطة . لان ما تنصيه من تصورين على الأقل ومقابلتها والطر في علاقة اتفاق او تناقضها بفس الا شروطاً . اما نفس الفعل الذى يتصور به المحمول موافقة بموضوع او مافراً له فداغم بغير سبط الى الایجاب و السلب . ثم اد تأملنا تصورين او تصورات باعتبار مقابلتها مع بعضها فلعقل في ذلك ثلاث حالات لانه اما يتصور اتفاقها او اختلافها او لا ولا . ففي الحالة الاخيرة يكون العقل مصوراً تصوراً بسيطاً وهذا طاهر اما في الاولين فيتصور في ذاته ان تلك التصورات متفقة او متناقضة وكانه يقول ذلك لنفسه . وهذا في كلمة العقل . ثم يحكم حكماً ايجابياً او سلبياً . ومن هنا يظهر آية الفرق بين الحكم والتصور سواء كان بسيطاً ام مركباً ام جمعاً . لان تصور الحائط والياض مثلاً او الحائط الابيض شيئاً وتصور الحائط انه ابيض او لا شيء اخر فلعقل في النوع الاول لا يطر الى علاقة الشئ بشئ او الاشياء بل الى وحدة التصور . اما في النوع الثانى فعلاقة اتفاق الشئ بشئ او اختلافها في التي تقيم وحدة العقل . وبذلك يظهر اختلاف العقل وان لم يصرح ذكر الایجاب او السلب فان هذا حاصل التصريح بالحكم لا بكلمة العقل .

واما لم يكن تعريف الحكم ماحوقا من تسليم العقل وانكاره مراعاة
 للاختلاف ميل العقل الى الحق وميل الارادة الى الخير. على ان
 الطاهر ان هذا التسليم او الانكار لا يخص طبيعة الحكم اذا نظرت
 اليه صوريا بحسب صدوره بل هو تابع لكيد الحكم وامر الارادة
 التي تؤثر كثيرا في احكامها. والالم يمكن التسليم بالاحكام المبررة
 من اردباء الشر لاسباب معلومة كما هي فحقيقة وكذا ما يسبب اليه
 الذنب في الاحكام الباطلة اما هو تسليم الارادة لا العقل الذي هو
 قوة اضطررية.

واذا بي المجهول عن الموضوع فانحكم ساي والنسبة كذلك .
 واد قبل هل لما في الحقيقة حكم ساي قلنا اذا اعبر الحكم
 عمليا لا يكون سلبيا لان العقل اذا فصل الصورات بفعل وضعيا .
 اما نظر الى التصورات المتصلة اي الى الموضوع صدق سلبيا وهو
 في الحقيقة كذلك . ثم ان الحكم ونسبة يمكن ان يكونا صادقين
 او كاذبين . فيكونان صادقين متى صدق المجهول على الموضوع .
 ويكونان صادقين مطابعا حسا لا يمكن ان يكون الامر باختلاف
 وبو بالقدرة الالهية ويكون ذلك خاصة اذا كان المجهول دائما
 كفوك الكل اكرم من حرثه . وشرط ان كان المجهول عرسا
 كعراك العالم موجود ونطرس لا يكذب .

الفصل الثاني

* في بيان اتمام النصايا وحواصها *

لأنهم كل قضية ان تكون اما موحدة او سائلة ، واما بسيطة او موهبة .
واما كلية او حرة او مفردة ادلا واسطة بين ذلك . فالتقسيم الاول
مطوريه الى الصيغة اذا لايجاب والسلب يعبر كنية القضية .
والثاني مطوريه الى المادة لان الموضوع والمحمول الناشئ عن
وحدها او تعددها سائلة القضية او ما لا يتبدل على روع ما مادتها .
والثالث مطوريه الى الكمية لان كثرة اتساع موضوع القضية وقلته
نظرا الى الافراد ما في الحقيقة كية

عند قد عرفت من العدد السابق ما هي القضية الموحدة . فاعرف
الان ان المحمول فيها يسب الى الموضوع بكل قصمه وجزء امتداده
فقط اذا كان امتداده اكثر من امتداد الموضوع . والالم تكن
القضية صادقة مثال ذلك انجلاء ما يكون . اما في القضية السالبة
فالمحمول يبي عن الموضوع بكل امتداده كمولك الانسان ليس بهما
اي ايا كانت من الهائم ومكلة تصوره فلا يبي الحس والحياة
الميمات في المثال نصص المحمول وهو الهيم بل كلية التصور اي
اسهية القائمة في الحس والحياة وذلك بمرح النطق

عند ١٠ ان بساطة القضايا وتركها بوحذان من وحدة الموضوع
او المحمول وتعددها في الحقيقة لاني الصوت وكثرة الاساط فوقك

بطرس عالم . ومن يجب القضية بحم الله . قضيتان بسيطتان
بجلاف قولك بطرس وبولس عالمان . وبطرس اما عالم واما نقي
فانها قضيتان مركبتان . والنضاي والمؤعة يمكن حلها عاباً الى
بسيطة ولذلك يجب ان يحيط ما اشرا اليه قريباً بما يلاحظ صدقها
وكذبها . ومن النضاي المؤنة النضاي العطية والنضاي والشرطة
والاستثنائية والتفضيلية والموصولة . الا ان هذه الاحيرة تنفرد
عن النضاي الاخرانها نركبها من قضية اولية واخرى عارضة
يمكن العارضة ان تؤثر في صدق الاولية فيها احياناً دائماً

عدا ان امتداد الموضوع الى افراد كثيرة او قليلة يعين كمية
القضية . فان كل الموضوع حائياً من الامتداد اي دالاً على فرد
واحد يعين والنضاي مفردة او افراد على فرد شائع او افراد شائعة
كاسان ما او بعض اناس فهي جريئة او على كل افراد جسم
او نوع فهي كلية كقولك كل الناس غفلاً . واعلم ان لفظ بعض
وكل ومحوها لا تؤثر دائماً في الموضوع وجبته يجب الحكم على كمية
النضاي من طبيعة المحمول ومن المادة الموضوعية . اي ان كان المحمول
دائماً للموضوع يشمل كافة افراد وتكون القضية كلية او عرضياً يمكن
ان تكون القضية كلية اولاً . وهذه الكلية الاحيرة قد نسي اديه .
وكثيراً ما يراد بالموضوع احساس الافراد او افراد الاحساس على افراد
او عموماً كما يستفهم بالامثلة . ومن هنا تعرف ماذا يراد في المدارس
باضمار حيداً في القضية .

الفصل الثالث

* في تقابل القضايا *

عد ١٢ التقابل تدافع قضيتين متحدتي الموضوع والمحمول. وكثيراً ما يستعمل في الجادلات. والتقابل الحقيقي يقتضي شيئين الاول ان يكون اتحاد الموضوع والمحمول في كلتا القضيتين المتقابلتين الثاني ان تبطل احدهما ما شبهته الاخرى. وحيثما غص شيء منها فلا تقابل. ومن هنا يظهر وجه كون القضايا الكلية والجزئية التي لم تعبر كعنفها او الجزئية بالمقابلة الى بعضها وهي التي تدعى مقابلة بسيطة وداحلة تحت التصاد ليست مقابلة في الحقيقة. وتسهل لانهم الغالب القضايا واستعمالها اللازم لما سذكر قريباً لانه من ملاحظة الحدود الذي اعناد العلماء ان يبسوا به نوع محسوس. تقابل القضايا فاهم يضعون الكلية والجزئية الموجبتين في جهة اليسار الواحدة فوق الاخرى وقبائنها الكلية والجزئية السابيتين في الصورة عنها وكانوا يشيرون الى الكلية الموجبة بالالف والى لكلية السالبة بالهرة المكسورة والى الجزئية الموجبة بالياء والى الجزئية السالبة بالواو.. واذا سلبت احدى القضيتين المتقابلتين ما يكو سبباً لجعل الاخرى كاذبة دُعِينَا متناقضتين مثال ذلك لا انسان ماطق. انسان ماطق او كل انسان ماطق. أحد الناس غير ماطق. اما اذا سلبت الواحدة اكثر مما يطلب لتكذيب الاخرى دُعِينَا

متضادتين مثال ذلك كل اسان باطق. لا اسان باطق. والساقض
والتضاد يعكسان ابدأ. والشهور ان الضابا تصير متضادة تعبير
الكيفية فقط ومتناقضة بتغيير الكمية ايضاً. الا ان ما ذكرناه اصح
قاعدة لمعرفة المتضادة والمتناقضة.

من احكام التصنيفين المتناقضين انها لا يمكن ان نكوبا كليهما
صادقتين او كادتين معاً لان الكمية السالبة في المثال المتقدم تعني
الناطق عن افراد الموضوع كليهما والحريفة الموحدة تنبته لاحدها فلو كانتا
كليهما صادقتين او كادتين لكان احد الافراد باطناً وعبر باطق
معاً وهو باطل. وكذا يقال في المثال الثاني. ومن هنا ترى ان كذب
احدى المتناقضتين صح من صدق الاخرى والعكس.

وكذا لا يمكن ان تكون المتضادتان كليهما صادقتين معاً للروم
الباطل ايضاً. الا انها قد نكوبان كادتين ادا لم يكن المحمول من
ماهية الموضوع. فالمدكورتان في امثال المار لا يمكنهما ايضاً ان نكوبا
كادتين ادا لمحمول وهو النطق من ماهية الموضوع اما محمول كل
اسان كاذب. لا اسان كاذب. فيمكن ان نكوباه كادتين.

عد ١٢ ان القضية المردة تقابل الكلية بالتصاد لا بالتناقض لبي
احكامها اكثر مما يطلب لكذب الاخرى وصحة كونهما كليهما كادتين
معاً في المادة العارضة وهذا من خصائص المتضادتين مثال ذلك
كل اسان عالم. بطرس ليس بعالم. وهاتان القضيتان. كان يجب
وفاء بالقاعدة الاولى ان نكوبا متناقضتين لاحتلافهما كما وكياً مع انها

متضادتان وهذا يؤخذ من القاعدة الثانية المذكورة. ثانياً والمخارة
 عدنا لآب القضية المردة وهي بطرس ليس بعالم. تنفي أكثر مما
 يطلب لكذب الكلية بسبب تعيين الموضوع فيكفي أن يقال أحد
 الناس ليس بعالم وهو أقل ثبوتاً ولذلك كافٍ. ومن أن هذه الجزئية
 فقط صادقة فيما أن تلك القضيةين وهما الكلية والمردة يمكنها أن
 تكديماً معاً وكان ذلك خاصاً بالقضايا المتضادة ذات المحمول العارض
 كما في المثال ثبت أيضاً أن تلك القضيةين متضادتان لا متناقضتان
 ومن هنا يظهر أولاً وجه إيراد الالاسفة القضية المردة مرة
 الكلية نظراً إلى صحة النقيض. كما رآه الحد الأوسط المردة مرة
 الكلية في القياس وثانياً أن قاعدة تمييز الناقض من التضاد المخارة
 عدنا يجب أن تفضل على تلك القاعدة المشهورة

أما القضايا المولفة فكتيراً ما تكون متقابلة. ولا بد لاستقامة تقابلها
 من وقوع الشيء على كل جزء من أجزاء الموضوع أو المحمول وعلى
 أنواعها وأسبابها الخ ومن حفظ قاعدة التقابل العامة على الخصوص
 والقاعدة تعلم أشياء كثيرة.

ولقد كان يجب أن شرح هذا انعكاس القضايا وتساويها لكن
 فرأنا من التطويل يكفي أن نقول باختصار أن الانعكاس قائم بمحمل
 الموضوع محمولاً والمحمول موضوعاً مع ثناء صدق القضية. وذلك
 يكون إذا لم نعر كلمة القضية مطلقاً أو تغيرت لعارض. والتساوي
 قائم بتردد القضيةين المتقابلتين إلى معنى واحد بواسطة حرف الشيء

وهذا يصير في المتناقضتين مادخل الثاني على موضوع احدها . وفي المتضادتين مادخله على رابط احدها . وهذا النوعان يوتيها تبيين فساد القضايا ومن يجب ان يوقف على أكثر من ذلك فعليه معورثا نوس البريكساوي

الحرء الثالث

* في ثالث افعال العقل *

عد ١٤ اذ قابل العمل بين تصورين ملاً ولم يدرك بينهما اتفاقاً او اختلافاً فرعية في معرفة الحقيقة ياتي تصور ثالث يتعلق بالتصورين السابقين مقالاً بينهما وبينها مرتين . وبذلك يبرر حكمين بشأنهما ثالث يوردهن باحلاف التصورين الاولين او باتفاقهما وهذا هو الانتقال الفكري وقد عرفناه فعل من افعال العقل يقع به حكم من احكام أخر لا ارتباطها . ومداره في الحقيقة على ملاحظة ارتباط الحكم الثالث بالحكمين السابقين اي ارتباط الثاني بالاسبق . كما ان مدار الحكم على ملاحظة اتفاق تصورين او اختلافهما . وهو ان صرح به بالحدود والنضايما يسمى بالعموم حجة . واذا كان كاملاً يسمى قياساً وهو اخص من الحجة . فليس اذا الحجة والقياس الا التصريح بالاشمال الفكري كما ان القضية هي التصريح بالحكم وستكلم في الفصل الثاني على طبيعة القياس وعلى المبادي المستند عليها وغير ذلك مما يتعلق بها ذكر .

الفصل الاول

* في طبيعة الانتقال الفكري والقياس وفي مبادئها الاصلية *

يؤخذ مما تقدم من اصل الانتقال الفكري ان مادته ثلثة تصورات
وثلاثة احكام تتركب منها . اما مادة القياس فتلاثة حدود تنصن
ثلاثة تصورات . وثلاث قضايا تنصن ثلاثة احكام . ورعية في
الايضاح ومعرفة القاب كل حرم من احراء القياس نضع مثالا
بحث العقل في هل ان الله يحب ان يحب . وفرض انه لا يدرك بلا
واسطة علاقة التصورين يأتي بتصور ثالث كالحبر السامي مقابلته
وبين التصورين الاولين وذلك بحكم حكبين وهما ان الحبر السامي يحب
ان يحب والله خير سام . ومن هنا يتبع حكما ثالثا وهو والله اذا يحب
ان يحب . فلزم بصدق على الله انه خير سام او على الحبر السامي انه يحب
ان يحب لكان يحب ان يوتي بالحكم الثاني اي القضية الثانية مفيآ .
وبايضا هنا في الحكم الثالث اي القضية الثالثة عدم الاتفاق يحصل
القياس السالب .

فالتصوران والحدان اللذان في المثال المار وهما . الله . ويجب ان
يحب هما اصل المسئلة وبدعيان طرفين الموضوع الذي هو الله طرفا
اصغرو والمحمول وهو يجب ان يحب طرفا اكبرا اما الحبر السامي
فيدعي صورة وسطى او حداً اوسط . والحكمان الاولان او القضيتان
تسميان سابق الانتقال الفكري او مقدمتي القياس . واولاهما وثب

المشقة على الطرف الأكبر والحد الأوسط تسمى كبرى والثانية
 صغرى . اما القضية الثالثة الناتجة من المقدمتين فتسمى ثالثاً او نتيجة
 والعلاقة بين السابق والتالي او بين المقدمتين والنتيجة وهي التي تؤخذ
 باتفاق الطرفين او باختلافها تدعى صورة القياس او ملزوماً وهو
 يختلف كثيراً عن النتيجة . لان النتيجة هي ثالث احكام القياس . اما
 الملزوم فقام بمحصل النتيجة من المقدمتين ضرورة . ويسمى علاقة وهو
 امرٌ عظمى يعقله الذهن بسهولة تدعى عن النصريح به . الا انه يمكن
 النصريح به بالاثبات مستعينين بمقدمات اي مستقيمة وغير مستقيمة كقولك
 بطرس مجتهد فاداً يجب ان يدعج واكمل مضراً فاداً هو فضيلة وما
 رايت من ابصاح القياس صريح بان كل حد مذكور في نظامه مرتين
 لكن بهذا الفرق وهو ان الحد الاوسط يوتى به مرتين في المقدمتين
 ترتيباً لمعاثلين اما الطرفين فيوتى بهما مرة في المقدمتين ومرة في النتيجة .
 عدد ١٦ ان العقل يلاحظ اذاً في ترتيب القياسات الموحجة مبدا
 الاتحاد وهو كل اثنين اتحدا مع ثالث يتحدان فيما بينهما . ففي قولك
 مثلاً كل مركب قابل التجري والمادة مركبة فاداً المادة قابلة التجري
 تنسب قابلية التجري الى المادة في النتيجة لاتحاد الطرفين وهما المادة
 وقابلية التجري مع الحد الاوسط وهو المركب . اما في القياسات
 السالبة فيلاحظ مبداً التباين وهو كل اثنين خالف احدهما ثالثاً
 تنق معه الاخر فيجعلان فيما بينهما . فاذا قلت النفس تنسك والمادة
 لا تنسك فاداً ليست النفس مادة فيحصل في النتيجة اختلاف النفس

والمادة لان الافتكار يوافق النفس ويخالف المادة التي هي
طرف ثان.

وهذان المبدأان يرجعان الى مبدأ الساقض وهو ان الشيء لا يمكنه ان
يكون وان لا يكون معاً . لانه اذا اتفق الطرفان مع الحد الاوسط
في المقدمتين ولم تات النتيجة بموافقة كل منهما الاخر يكون الطرفان
متفقين وغير متفقين معاً وهو باطل . وكذا يقال عن مبدأ التباين
وعليه يمكن ان يقال ان مبدأ الانتقال الفكري والتباس الاصلي
الموقف عليه علاقتها هو مبدأ الساقض عيه ولذلك لا يمكن ان
تكون النتيجة الحاصلة بمنحى القواعد كاذبة كما لا يمكن ان يكون
المبدأ المذكور كاذباً .

واعلم ان النتيجة تشتمل دائماً على علاقة الاتحاد او التباين التي
تظهر في المقدمتين ومن ثم لا يلزم اتفاق الطرفين او احتلامها في كل
شيء دائماً بل في ما يتفق او يختلف فيه مع الحد الاوسط فقط .
عد ١٧ ويتعلق بالانطباق على هذه المبادئ علاقة التالي بالتابع
كما مر . واذا كانت هذه العلاقة فالقياس صادق صورياً والا
فكاذب صورياً . اما صدق المادى فهو محدد من الاحكام او القضايا
المعتبرة في ذاتها ولذلك اذا كذب حكم او قضية كان القياس
حايثاً من الصدق المادى

والنضية الكاذبة تنكر في الجدال والمرتاب بها تميز والصادقة بسم
بها . اما المزوم فلا يمكن ان يميز لانه ليس بقضية فلا يمكن ان يتوقف

فيه بخلاف النتيجة . وصدق الحكم او القضية او كليهما يعرف من
طبيعة الشيء ومن يوسع الحق المختلطة . وصدق القياس يعرف من
القواعد الموصوفة فضلاً عما أسلفناه

الفصل الثاني

* في القواعد الواجبة معرفتها لصدق القياس الصوري *

عد ١٨ قد وضع المحدثون من بعد أرنالدوس قاعدة وحيدة وهي
انه كلما تضمنت إحدى المقدمات نتيجة وأوصحت الأخرى ذلك
انتصت كانت نتيجة القياس صحيحة . لانه لا يكون حينئذ في النتيجة
ما ليس في المقدمات وهذا امر محقق لا ريب فيه كما يظهر بالتشليل .
الا انه بقي ان يقال كيف يعرف ان النتيجة منتصة في المقدمات .
على ان هذه القاعدة يصعب على الأقل المحري عليها في مظان كثيرة
وتقتضي كثير ممارسة لعمل القياسات . وكذا قل عن القاعدة
الأخرى وهي تحويل القياس الى قضية تعليلية . فالاحسن عدي
التمسك بالقواعد المشهورة المطبوعة في هذه الايات تسهيلاً لحفظها
وهي منها ما يلاحظ حدود القياس وهو اربع ومنها ما يلاحظ
القضايا وهو الباقي

باللفظ والمعنى الحدود ثلاثة وزن النتيجة طبق ساقبتين
واذكر وسيطاً واحداً معنى ولا ثاني المقدمات جريئتين
وكذلك لا تحوى الوسيط نتيجة واتع بها اولى المقدمات

وامنع لسالبين حتى نتيجته والسلب لا تُشج بهوجتين
 عد ١٦ القاعدة الاولى تقتضي كون القياس مشملاً على ثلاثة
 حدود فقط لفظاً وتقديراً لان طبيعة القياس تقتضي ذكر كل حد
 مرتين فلو كانت الحدود اربعة لفظاً لامتنع ذكرها مرتين او تقديراً
 لكل الحد المتضمن معين مبررة حدين طاهرين ولم تكن المفاصلة
 مع شيء يعيب ولا تحت ملاحظة واحدة.

والقاعدة الثانية والثالثة والرابعة نبي عن القياس ذلك الهذور
 الذي ستة الاولى وهو الحدود الاربعة . فاذا قبل مثلاً : الصبر
 فضيلة والنق ليس بصبر فاذاً ليس التقى فضيلة . كانت لفظة
 الفضيلة كلية في النتيجة على ما تقتضيه طبيعة القضية السالبة
 وحرية في الكبرى على ما تقتضيه القضية الموجبة (راجع عد ٩) فاذا
 في محتملة المعنى وعليه فالحدود اربعة والنتيجة حاوية اكثر ما
 حوت المتقدمان وهذا نعمه القاعدة الثانية . وكذا ان قلت مثلاً
 الخشبة ممدوحة والعلم ممدوح فاعلم اننا هو الخشبة كان الحد
 الاوسط مذكوراً في المتقدمين مرتين حزيناً لما مرّ قريباً من انقضاء
 طبيعة القضايا الموجبة وهو صد القاعدة الثالثة فان للحد المذكور
 مرتين حزيناً معينين وبذلك نصير الحدود اربعة . ويستثنى من
 ذلك ما اذا كان الحد الاوسط مفرداً اذ لا يمكن ان يكون له
 حيثن معنيان الا لعارض الاشتراك . ولذلك فكل قياس حد
 الاوسط مفرد تكون نتيجته مستقيمة لان الحد الاوسط المفرد

كالكي .

والقاعدة الرابعة تؤذن بانساع كون المتقدمين حريتين . فلا
 يصح ان يقال بعض الناس باطلاق وبعض الناس ليس بجوان
 فاداً بعض الناس ليس بجوان : لان الحد الاوسط في هذا القياس
 وما اشبهه من القياسات الموجبة يذكر جرئاً مرتين سواء كان
 موضوعاً ام محمولاً . او اذا كانت احدى المتقدمين سالبة راد احد
 الطرفين اتساعاً في النتيجة التي يجب ان تكون سالبة . فيكون اذاً
 لكل منهما معيان وبذلك نصير الحدود اربعة . واذا ظهرت
 علاقة الطرفين في المتقدمين فلا بد من التصريح بها في النتيجة
 كما مر في عدة ١٥ فاداً لا يوفى في النتيجة بالحد الاوسط بل بالطرفين
 فقط وهذا ما تؤذن به القاعدة الخامسة

واعلم ان القضية الجبرية تسمى بالمقابلة الى الكلمة اصف وادنى وكذا
 السالبة بالمقابلة الى الموجبة . فالقاعدة السادسة تقتضي انه اذا كانت
 احدى المتقدمين جبرية او سالبة كانت النتيجة كذلك اما الاول فلان
 يلزم من الخلاف زيادة النتيجة على المتقدمين . واما الثاني فلانه اذا كانت
 احدى المتقدمين سالبة كان احد الطرفين مخالفاً للحد الاوسط فيلزم
 من ذلك مخالفة كل منهما الاخر

والجري على مبدأ التباين في القياس يكون بموافقة احد الطرفين
 الحد الاوسط وحباً وبمباية الاخر له . فلو كانت المتقدمتان سالبتين
 لامتنع ذلك ولم يمكن ان يتبع شيء منهما حسب القاعدة السابعة فلو

قبل . الحجر لا ينفكر والذهب لا ينفكر لامتنع ان يتخ شي . الا اذا كان
سلب المتقدمين بحسب الظاهر فقط . وبالعكس ذلك اي عملاً بمبدأ
الاتحاد في القياس الموحد لا يصح ان نتخ نتيجة سالبة من مقدمتين
موجبتين وهذا ما تشير اليه القاعدة الثامنة

عد ٢ ان للعلاسة الاقدمين في اشكال القياسات وضروبها
كلاماً مبهماً يعين كثيراً على اجمال العقل . الا انه فراراً من الوقوف
هنا بكفي ان نوضحها باختصار وذلك لاجل من العائدة . فاشكال
القياسات اربعة كاتواع وضع الحد الاوسط مع الطرفين في المتقدمين
لانه يكون اما موضوعاً او محمولاً فيها واما محمولاً في احدها وموضوعاً
في الاخرى وبالعكس . اما ضروب القياسات فاربعة وستون
نشأ عن اختلاف تركيب القضايا نظراً الى الكمية والكيفية وبما
ان الضروب التي لا تخط فيها القواعد المارة لا نصح شتيها كما اذا
انجبت نتيجة سالبة من المقدمتين الموجبتين او شيئاً ما من المتقدمتين
الحريتين او السالنتين ومحد ذلك . فالضروب الصحيحة اثنتية عشرة
فقط اربعة منها موجبة وستة سالبة . ثم بما ان نتيجة القياس صحيحة
واصحة في الشكل الاول فقط اي حيث يكون الحد الاوسط
موضوعاً في الكبرى ومحمولاً في الصغرى وكانت الضروب المنتجة نتائج
مستقيمة مبهمة في الشكل الثاني والثالث ترجع هذه الى الشكل الاول
بعكس القضايا ونقلها . اما الشكل الرابع الذي انما هو عكس الاول
فلا يعتبر لانه لا ينتج الا بصعوبة . واذا استطعت فانظر المباحث

الفلسفة لما وري وكتاب فورتوناوس اليريكاي

الفصل الثالث

* في بعض قياسات مركبه وغير كاملة *

عد ٢١ ان كلاما الى الان كان في القياس الكامل والحيط وهو ما كانت قضاياه بسيطة . الا ان لنا قياسات غير كاملة ومركبة من قضايا مؤلفة ولا يحلو قليل الكلام عليها من النائدة .

اذا كانت احدى المقدمتين واصحة تمحذف احصاراً وتؤخذ النتيجة من الثانية المطهرة فقط وهذا القياس يسمى اصدارياً . فاذا قلت مثلاً النفس تنفكر فاذا في روح كان القياس اصدارياً . وحينما تعمست معرفة العلاقة بين الساق والتالي وحب الانبار بالمقدمة المحذوفة ومن ثم ان كان علط يظهر حسب نص القواعد المارة . ثم اذا ارتبطت قياسات كثيرة غير كاملة ببعضها سوع ان محمول القضية الاولى يفعل موضوعاً للثانية ومحمول الثانية موضوعاً للثالثة وهكذا حتى تتركب النتيجة من موضوع الاولى ومحمول الاخرى سى القياس درجاً مثال ذلك . النفس تنفكر وما يفكر هو بسيط وما هو بسيط ليس له احراء فاذا ليس للنفس اجزاء . وقياس الدرج يمكن ان يجل الى قياسات متعددة كتعدد القضايا الا الاولى . وهو لا يستعمل في الجدال لانه غرار الاله ينتج نتائج مستقيمة اذا احترز فيه من اشتراك الحدود .

ان بعض القياسات تدعى مركبة من تركيب القضايا المركبة مادة
القياس واقسامها كاقسام القضايا المركبة . غير ان الشرطية منها
والفصلية حرة باعتبار خاص .

فالقياس الشرطي هو ما اهمت كبراه شيئاً بشرط كقولك اذا كانت
الشمس مضية فالنهار موحود والحال ان الشمس مضية فالنهار اذا
موجود . واذا وجدت العلاقة بين الشرط والمشرط وهو ما يفهم
بشرط يصدق القياس صورياً اولاً اذا ثبت المشرط في النتيجة
لثبوت الشرط في الصغرى وثانياً اذا انكر الشرط في النتيجة لانكار
المشرط في الصغرى . الا ان هذين الشرطين لا يتعاكسان الا اذا
كان الشرط علة المشرط الوحيدة والكافية كما يظهر عند التمثيل .

ثم القياس الذي تحكم كبراه شيء على الموضوع بالتفصيل يسمى
مصلحاً كقولك انت اما نائم واما ساهر والحال انك ساهر فاداً
لست نائماً . وتكون نتيجته صحيحة اولاً اذا كانت اطرافه متقابلة
اي يبي احدهما الاخر بالتبادل وكان المصطل متساوياً اي مشتملاً
على الاطراف كلها ثانياً اذا نفي طرف في النتيجة لثبوت الاخر
في الصغرى والعكس . لان القضية البصلية نهم ان محمولاً واحداً
فقط يوافق الموضوع فاداً ان كانت الاطراف غير متقابلة اي لا
يجمع بينها او غير مذكورة كلها في التفصيل امكن اما ان لا يوافق
الموضوع شيء من المحمولات او ان نواقفه كلها والقضية كاذبة . ثم اذا
كانت القضية صادقة فان نفي احد الاطراف عن الموضوع في

الصغرى وحسب ان ثبت الاخر في النتيجة لاثباته وبالعكس . واعلم
انه اذا كانت اطراف التفصيل ثلاثة او اربعة فان اثبت واحد منها
في الصغرى بقى الباقي في النتيجة بالمعطف او سلب واحد في الصغرى
اثبت الباقي في النتيجة بالتفصيل على ما تقتضي طبيعة التفصيل
عد ٢٢ وما يلحق بالقياس ذلك البرهان المستعمل كثيرا وهو ما
كانت اطراف التفصيل فيه منتظمة بنوع ان الخصم ايا سلم به منها بقى
في النتيجة ما يضاذه وبسبب قياما ذا حدين لاثباته غالبا على تفصيلين
فقط . والمعج قد اتى به ضد ضار به الموافق بقوله في يوحنا ص ١٨٤ عد ٢٢
ان كنت تكلمت بموه فاشهد على بالسوء وان يجبر فلماذا تصر بي .
ولما لا يستطيع الخصم ان يضعف البرهان بحسب ان تكون اطراف التفصيل
متساوية وان لا يكون التفصيل مشتركا اي لا يمكن ان يرد الى قائله

الفصل الرابع

* في مسطحات محدبة *

عد ٢٤ المسطرة برهان فاسد ظاهرا وخفية (سواء كان السواد
في صورة البرهان ام في مادته) وانواعها يمكن ان تعرف مما مر من
قواعد القياسات ولشرحها بعضها .

ان سنسطني المعني المجمع والمفرق متضادتان لان طريقة الاولى
ان ينسب محمول الى موضوع مجرد عن صفة لا يوافق ذلك المحمول
الا محلي بها . والناية بالعكس فاننا قلنا الانسان الاعشى لا يستطيع

ان يصير . كان ذلك قصبة صادقة بالمعنى المجتمع فقط . اما قولك
 الانسان الاعمى يستطيع ان يصير فضبة صادقة بالمعنى المنفرد
 فقط . ويمكن ان يلحق بذلك علط العرض وعلط الانتقال من
 القول بالنظر الى شيء ما الى القول بالبساطة لان فيهما ما يشبه
 النسطات المذكورة

اما علط المعنى التوزيعي فطريقته ان يسبب في النتيجة الى كل من
 الافراد بمفرده ما يُسبب في المقدمات الى مجموعها . ونعكس ذلك
 علط المعنى الجمعي . واعلم ان ما لا يتعلق بالجمعية او الفردية بل
 بالماهية والطبيعة تصح فيه استنباط المعنى التوزيعي الى الجمعي وبالعكس
 لان الماهية والطبيعة لا تتعلقان بالجمعية . ومن هنا يظهر ما معنى
 ذلك المبدأ . لاتصح استنباط المعنى التوزيعي الى المعنى الجمعي او
 من الآخر الى الكل

وعلط الدور العائد فطريقته ان يكون شئان ملتبسين يثبت كل
 منهما بالآخر كما اذا اردت ان تثبت وجود الله بوحود التصورات
 المحسنة الموضوعي ووجود هذه بوحود الله . الا انك اذا اثبتت كلاً منهما
 بالآخر امام مختلفين في ذلك رأياً فلا دور فاسد

اما طلب المبدأ فطريقة ان يوتى بما هو تحت البحث ولو بالناظر
 مختلفة لاثبات شيء او لدفع مشكل . وهذا فاسد وكثير الوقوع .

طريقة الافتراض الكاذب فهي ان يقول المعارض او المحامي ما
 ليس بصحيح الاعلى فرض شيء آخر كاذب او ككاذب في اعتبار الخصم

عدد ٢٥ واسطة اقسام حركية الحرية. واشترك الالفاظ.
وغلط الجسم او النوع والخروج عن موضوع المسئلة والمحاولة في
الدهان. اما الثلاثة الاولى فتعرف بسهولة من قواعد القياس المارة
قريباً. والحرية الحقيقية تلاحظ صدور الياس وقضاياها سواء
كان احد الحدود او القضايا كياً واسع فقط متى وحب ان
يكون بالحقيقة كذلك فيكون احد الطرفين او الحد الاوسط قد احد
معبر وبمحصل الاشتراك المنطقي وتكون الحدود اربعة. وينبع ذلك
كما هم واحد لحدود الجسم في حدى قضايا القياس والنوع في
اخرى. ثم ان من يعكس ثباتاً او رهن على شيء لا يتعلق بمسئلة
قطعا او يتعلق بها قليلاً جداً يخرج عن موضوع المسئلة ومن ياتي
بالالفاظ وشك صحيح فقط عرض الداهين والحج فهو محمول في
البراهين.

الجزء الرابع

* في استعمال الاستدلال *

عدد ٢٦ انواع الاستدلال السالفة واسطة لاردياد معارفا
لاستدلالاتها على الاشياء المجهولة من الاشياء المعروفة ولذلك اذا
احاجت المقدمة الى اثبات آخر فاني باستدلالات كثيرة معاً الى ان
يظهر ما كان محتملاً وبذلك سر من الاشياء. فادهران اذا اتاج قضية
من قضايا اوضح واسبق بحسب الرسوم. فقولنا بحسب الرسوم اي ان

يكون الاناج مستقيماً في الصورة واحدة لان الحق لا يخفى من الكذب
الا باعرض وقولنا من فصايا اسبق واوضح من ما كان واسطة
لمعرفة غيره يجب ان يعرف قبل وان تكون له قوة على ان يعرفها
غيره. ويقسم البرهان باعتبار النوع الذي يبرهن به شيئاً الى مستقيم
وغير مستقيم او محالي فيكون غير مستقيم حيثما تظهر حقيقة الشيء من
كذب يقضيه لان المسافضات لا يمكن ان تكون صادقة وكاذبة
معاً. ومستقيماً حيثما يخالف المقصود بسبب العلاقة الباطنة بين الاشياء
المعروفة والمجهولة. فادان تحت وحيد العلة بسبب العلاقة الباطنة
بين العلة والمعلول كما اذا تحت من الموحود المحض وجود موحود
واحجب الموحود سمي البرهان مستقيماً من اسأخر لان المعلول متأخر
عن علته. اما اذا نتجت من العلة الى المعلول كما اذا نتجت من حكمة
الله نظام هذا العالم سمي البرهان مستقيماً من المتقدم. وهذا نظراً الى
دات البرهان اما نظراً الى المعرفة فهو دائماً من المتقدم. وآية الفرق
بين البرهان المستقيم وغير المستقيم ان المستقيم يقع العقل ويعلم لانه
يبين سبب كون الشيء على هذه الصفة لا على غيرها. اما غير المستقيم
فيقع العقل من غير ان يعلم لانه اذا عرفنا به ان الشيء يجب ان
يكون هكذا لانهم ايضا سبب كونه كذلك

عد ٢٧ ولا ينبغي خلط تصور البرهان من المتقدم ومن المتأخر
بالمبادئ المركبة مادة البرهان والتي بعضها من المتقدم وبعضها من
لماخر. فالمبادئ التي هي من المتقدم تأخذ كلياتها وضرورتها وصدقها

من مجرد علاقة لتصورات وفي موكدة مطلقاً منها الكل أكثر من
 جزء وكل اثنين تنفعا مع ثالث قد انفعا سبها وقس على ذلك. فإن
 كان ا ب هـ مركباً من فـ هـ للمادي واما لما كان ما ينفع منه ما مستفاد
 موكداً مطابقة لادوارياً فقط بل مادياً بصلاً لان النتيجة تاخذ طبيعة
 المادي اذ نفع عنها في ما للمادي من الماسحر كقولك كل حـ د
 يهوى الى ا سـ ل ويكوا كب ثم دوراتها سظام ثبات وشير ذلك
 فتاخذ صدقها وكنيتها وضرورتها من ثبات الشرائع الطبيعية او من
 الاحتمال والاستدلال على ان الاستدلال التام لا يمكن الحصول
 عليه. فاذ لا تعدو هذه المادي بذاتها عاباً بالاكيد او الاحتمال
 الطبيعيين ومن ثم اذا لاحظت ما ينفع منها مادة لا يمكن ان يعتبر
 موكداً مطلقاً ووكاست نتيجة شرعية صورة. وعليه يجب رفض
 كثير من براهين ملاسفة التي يحاولون انهم ادركوا بها الحقيقة الخارجية
 مع انهم لم يدركوا الا الحقيقة الصورية. اما ما يستندون عليه من
 المبادي فلا يخطأ الاحتمال افاده وقضار

الفصل الخامس

في السام العلمي *

عد ٢٨ ان ترتيب افعال العقل الثلاثة لا يدرك الحقيقة المجبوبة او
 لا يوضح الحقيقة المعروفة. سمي نظاماً علمياً وضرورة العلوم اليه كثيرة
 جداً. لاسا بسبب ضعف عقولنا لا يمكننا ان نعرف علاقة معارفنا

او يريدنا ان نوضحها لغیرنا من دون نسقٍ منظمٍ ولو كنا نعرف
قواعد الحكم والقياس باستقامة . والاستعمال واستقراء الكتب المعبسة
اخرى لتعليم هذا العلم او الصناعة من الرسوم الطرية ولهذا يكفى
ان تعرف قليلاً من اشياء الطرية

ويتسم النظام المذكور الى انحطاطيٍ او تحسنيٍ والى ارتفاعيٍ
او تركيبيٍ فالاول يكون بالانتقال من المفرد او المحرّي الى الكل
ومن الكل الى الاجزاء ومن المركب الى البسيط . والذي بالعكس
كمن ينظر في التصورات ثم ينتقل منها الى الطرية الاحكام ثم الى
المنظر في القياسات وخواصها وكالمهندس الذي ينتقل من ملاحظة
النقطة الى الخط ومنه الى السطح ومن السطح الى الجسم . ولو عكس
النظام في هذه المتالين لكان انحطاطياً ثم ان النظام الانحطاطي
يسمى نظام الابداع والارتفاعي يسمى نظام التعليم اي كانه نجلاء هذا
للتعليم وبذلك لايجاد الحفينة . وشرائعها الخاصة نوحدهم طبعة
المسئلة المبحوث فيها . اما الشرائع العامة فهي هذه .

عد ٢٩ ولا يجب ان نعين المسئلة بمجرد تعبير ما يبحث فيه او بمجرّد
الاسمي لا المحصري الذي يصعب الاتيان به اذ يمكنك ولا يجب ان
يكون بطبيعة الشيء او خواصه التي لم تعرف بعد معرفة كاملة .

ثانياً ان تقسم المسائل المبحوث فيها الى اقسام تكفي لحلها باحدى يان .
ثالثاً ان يُنبأ بالاشياء المؤكدة والاحتمالي والاسهل حتى يمكن الارتفاع
او الانحطاط بمثل درجات الى الاشياء المعينة والمشكلة

رابعاً ان لا يثبت ما يمكن ان يحدى علم حية في ساق البحث الى
النشوش والاهام.

خامساً ان يحذر من اشترك الحدود ولئلا توحد معانها الخاص
واد اوهم ذلك به على حروحه

عد ٢٠ اما ما يلاحظ صام المحادلات التي تجري بين العلماء او في
المدارس ووجوب المحافظة عليه باحتياط من المحامي والمعرض
فالاحسن ان يعلمه المعلم باعمل بما انه يلاحظ الاستعمال وعلى المعلم
ان يطلب من المعارض اولاً ان يعترض على المسئلة باستقامة
مورداً ضدها عاملاً فصيصة ماقصة لها. ثانياً ان ياتي براميس حليلة
ومشصر ومطابقة الاصول المطبقة. ثالثاً ان يجتهد في ان يرجع الى
ما أذكر من فصيصة او حرم تمييز وان يربط الاشكال وبطيلة في الحد
الاوسط ما دام عند حجة قوية. رابعاً ان يكسب سهولة للحداد الخج
والحد الاوسط من تلك القرائن وفي من وما وابن وبابي واسطة
وددا وكيف ومتى ومن المحامي اولاً ان يكرر الالهام المصدر بحروحه
بقدر الامكان وفي اثناء ذلك يعلم بكل من الفصايا او يكرر او يميز على
ما يقتضيه المعام. ثانياً ان يسر باختصار غيره ان كان مبهماً او طلب
المعارض ذلك. ثالثاً ان لا يدع المعارض يترك صورة القياس
ويخرج عن مقام المسئلة واذا عرص ذلك فليسهه بلطف ورق.



القسم الثاني

هذا القسم يبين اذا كان ما سلف في القسم الاول مهم حساً او لا
لاسا رعية في الوقوف على الحقيقة بحسب أن نضع في انشاء كشفنا عن
يناسع الحق قياسات شرعية ونظهر مرات الحصوص ومعاظم . ومراعاة
بليضام لائمه من ان نذكر قبل الشروع في ذلك بعض اشياء اولى * .

الجزء الاول

* في الحق *

* الفصل الاول *

* في بعض اشياء اولى *

عد ٢١ الحق من الشواهد التي تتبع تعريفها قياساً غيراً
عرف ما هو الحق عند ما ينظر الى انفسنا وانفسنا اخرى ما يعرفه
شيء لهؤلاء . الا انه لا ينظر الى كل موجود كياناً كان اي بذاته او
بعينه وضعاً او سلباً او ايجاباً طبعاً او ادساً اهلاً لان يعرف او
معروفاً الى غير ذلك . يمكن ان يجد ما به كل كائن بحسب ما هو
عليه . وهو مرادف للموجود بجامع انهما كليهما من الشواهد (انظر
الجزء ١ عد ٢٠) والفرق بينهما انفساً عنلي وهو ان يريد العمل
على الموجود اهلية انهم اي يعتبره ^{٢٢} اهل لان يعرف ايضاً ما يوسع

كل وهذا هو المرد من قولنا بحسب ما هو عليه وهذا التصور العام
 الحق ينطبق على انواعه المتعددة لان لكل موجود ما فعل وناغوة
 نطع انصر عن معرفتنا صمات نخلة ثبات في ذاته مضاداً لعدم
 وموضوعاً لمعرفة اعسار ما. فالحق انصري اذا هو كل كائن باعتبار
 انه اهل لان يكون موضوع لمعرفة. اما الطبيعي فهو كل كائن
 باعتبار انه كائن ما فعل. اما الحق سطحي فهو صر الى العس
 مدركة والعائمة ويحد باه كل كائن باعتبار انه معروف. وهذا
 التعريف وان لم يثبت فيه ذكر موضوع مثير عن العنل خلافا لما
 يقتضيه التعريف المشهور من وجوب ذكره فانه مع ذلك صحيح.
 لان طبيعة الحقيقة تقتضي ان يكون تصور اضافة او وجود ما كما هو.
 اما اذا تصور ما ليس موجوداً كأنه موجود او بالعكس فليس ثم
 حقيقة مطابقة لـ كذب سطحي ومن هنا تعرف ما هو الكذب المطلق
 والحقيقة الادبية تكون حينما يصرح لطاً بما يتصوره العنل كما هو
 متصور منه. وبذلك قد تعرف ماها النصرح بالموجود باعتبار انه
 منصور او انه بظن متصوراً. لان المعتد في ذلك مطابقة الكلام لحكم
 العنل او نظوره. واما سميت هذه الحقيقة ادبية لان شرائع الادب
 تقتضي على كل من ياتي بالباطل مطابقة لتصوراته لئلا يكذب على
 السامع ومن هنا تعرف ما هو الكذب *

عد ٢٢ وما قيل عن الحق وانواعه المختلفة خاص بالحق في ذاته
 او باسطر السات. واذا فهم تعريفه هكذا كما افتره ماري توما امكن تجرده

عن المقابلة الى عقلها . لان ما هو عارض لا يثبت في التعريف . وعلى
هذا التحقيق يصح ان يقال منطقاً ان ما هو اهل لان بهم ليس هو
كذلك لانه يفهم . لما اذا اخذ الحق بحسب نوع ميل العقل الى الحق
وحالاً لميل الشهوة الى الخير . وهو ما تشعه الارادة كشيء خارج
عنها اي ذاك موضوع لمعرفة وهو الحق في العقل سواء على ان
المعرفة هي حسب ما قد عرف في العارفين فيمكن ان يقال ان الحق هو
مطابقة الشيء للعقل لكن ذلك بالمبالغة الى العقل الالهي الذي ما
فهمه الا وجوده ولذلك بضعب ما نوما الى ما مرّعة قوله ان الاشياء
الطبيعية تسمى حتمية من حيث لها شبه التصورات التي هي في عقل
الله . لانه يقال محر حتمية لاشياء على طبيعة الحجر الخاصة المطابقة
لسابق تصور العقل الالهي . وهكذا الحق هو اولاً في العقل وثانياً في
الاشياء بمطابقتها الى العقل الالهي الذي هو اصلها ومبدأها . ومن هنا
يسهل تفسير تعاريف الاباء القديسين للحق كتعريف القديس
اغوستيوس وهو ان الحق ما يظهر به ما هو كان . وهو اسمي شبه
لهبدا كتعريف القديس ايلاريوس وهو انه الوجود المبين والمفسر
وكتعريف القديس اسلموس وهو انه الاستقامة الممكن تصورها في
العقل وحده . والمستقيم هو ما يطابق مبداه وستعرف ذلك قريباً *
عد ٢٢ ولقد كان يجب ان نتكلم شيئاً على مطابقة الحق للتصورات
والاحكام والقياسات الا اننا قد نكلما على الاحكام في عد ٨ وعلى
القياسات في عد ١٧ . اما التصورت فيمكن ان نقول انها اذا اعتبرت

عقلا هي حقيقة دائما لانها ذات غيرت عن فعل التصور ام لم تغير
يست بذلك الاعتبار الا كليات وهيئات معينة في انفسا. فاذا
شي ما هي وما اعتبار معرفتها في هذه المعارف لا غيرها: ولذلك فكل
تصور اذا اعتبر عملا وفلسفيا ومطبعا هو حقيقي او صادق: ومن ثم
فما قول بعدم مطابقة الحق للتصور باطل * الا ان من الصور
ما اذا اعتبر موضوعا يمكن ان يكون كاديا وهذا خاص بعض
تصورات حسية ومخترعة مؤلفة اي مركبة من صفات كثيرة فاذا
تصور العقل مثالا احساس الرومي ذهبيا لشدة مشابهته له في الدقيق
مصبعا اليه سائر خواص الذهب كان التصور محافا لموضوعه الخارج
فالقول اذا بان التصورات مطلقا لا يمكن ان تكون كاذبة باطل.
غير ان ذلك الكذب لا يمكن وقوعه في التصورات البسيطة التي
ليس لها موضوع خارج او هي موضوع لذاتها كاتردد مثلا من حيث
انه يكشف للنفس ذاته بذاته لاسا بتريدها تعرف ابصارا تتردها
بدون ان تتردد في ذلك ثانيا: اما اذا جعلت طبيعة الصدق
والكذب في اليجاب والسلب وذلك يكون في التصريح بالاحكام
لا يطلق على التصورات حيث انها صادقة او كاذبة لانها اذا
اعتبرت في ذاتها لا تثبت شيئا ولا تنفي شيئا سواء كان لها موضوع
خارج ام لا طاعت موضوعها ام لا. فهذا الاعتبار اذا لا يقال انها
صادقة او كاذبة *

الفصل الثاني

* في الغفل بالظر الى الحق *

عد ٢٤ ما من مكر ان كل شيء حق في دته . الا ان الحلاف
قد كان حتى بين الفلاسفة ايضا في هل يمكن العمل ان يدرك الحق
اولا . فالاعتقاديون كانوا يرغمون انهم يمكنون على كل شيء بحق
وصواب . والشبطيون انكاملون ان تست وجودهم دت حين
كانوا يرغمون انه يجب الرب في كل شيء والشطونيون غير
المهذبت وكثير من الاكاديميين سلموا بوجودهم وسائر معلات
الفن الناطقة الا انهم جرموا بحوب الرب في كل ما عد ذلك
اما الشبطيون المهذبون فقد ذهبوا الى انه لا ريب في ان
الانسان يعرف اشياء كثيرة وبجمل اشياء كثيرة وكثيرا ما
يرتاب باشاء كثيرة . ونحن نتبعهم في هذا المذهب المدوح
وقد اطراه لاكانسيوس فقال منهم من ذهب الى امكان معرفة
كل شيء وهؤلاء لم يصيبوا . ومنهم من ذهب الى عدم معرفة كل
شيء ولا هؤلاء اصابوا اما اولئك فلاهم اعطوا الانسان كثيرا
واما هؤلاء فلاهم اعطوه قليلا وكلاهما قد اخطا في ذلك .
فان الاصابة اذا انما هي في ان لا نحال انك تعرف كل شيء لان هذا
خاص بالله . او نجمل كل شيء لان هذا خاص بالبهائم . فادا رأيت
شبطينا كاملا قدع ان نجادله لان الجدال لا بد من تفرعه عن مبداء

موء كد ومسلم من كلا الطرفين . على ر مثل هذا الشخصي لا يسلم
 عمل هذا لما لم يرتب اصحابه وجوده ومحاطبه اياك . اما
 الشطبي غير المهذب فالك نستظهر عليه سهولة مييانه أن من
 الاشياء فضلاً عن يعرف من الاحبار الناطن ما يجب اعتباره موء كد
 لا ريب كوجود غيره ومداره على البرهان وغير ذلك . فان ابي
 الافرار بذلك ورحب عليه ان لا يصدق جداً ولا همه ايضاً *

عد ٢٥ للعمل بالنظر الى الحق اربع احوال وهي الحمل والريب
 والراي والتحقيق فالاول يكون حيث لا يمكن العمل ان يشت انى
 ويكن بصواب والى يكون اما وصعاً وذلك اد كان نكل من
 طرفي المناقض فتح قوبة . واما سلساً وذلك اذا كان لاحدهما فتح
 الا ان الآخر لا يجوز مع ذلك من اليأس وقد يسم الى صوابي وغير
 صوابي باعتبار قوة البراهين وصعها . واد كان نكل من طرفي
 المناقض او لاحدهما فقط فتح قوبة الا انها غير كافية وقناع العمل
 اقناعاً تاماً وان استعملت توقف دي البطالة عندها فلعقل ان
 يعتمد عليها وبحكم واوامر الارادة فقط ان الامر كذا ولايس كد
 وحيث ينه بال انه يحكم برحمان او برأى . فانراي انا او الحكم الراجح
 يجدد انه اقناع العقل بشيء معروف لاعتماد على براهين راضية الا
 انها غير كافية كل حظر العنط . وهذا الرحمان مراتب بحسب قوة
 البراهين الباطنة او الظاهرة وصعها ولذلك منه ما هو داخل ومنه
 ما هو خارج *

عد ٢٦ فاذا تصور عقلاً بعد كل ملاحظة وبحث ان الامر كذا
 لا بالخلاف لاعتقاده على براهين تنبي كل خطر العلط يقال حيث
 اسامتا كدور . فالتأكيد اذاً يجد بانه ثبات اتمسك بالموضوع
 المعروف من غير خوف ضده وله اقسام باعتبار اختلاف العلل الي
 تحمل العقل على ان يقع ثبات . فمما بطري وهو ما كان ضده متناقضاً
 في ماهيته ولا يمكن ان يكون بخلاف ما يعرف ولو بامدرة الالهية
 وهذا يقسم الى مطلق وشرطي . ومما طبيعي وهو ما نعرف به ان ذلك
 الشيء لا يمكن ان يكون بخلاف ما عرفناه اذا سلت شرائع الطبيعة كما
 اذا عرفنا ان الشمس ستطلع غداً ومما ادبي وهو ما يؤكد به شيئاً
 اعتماداً على الشرائع الادبية التي تبعث الناس الى ان يطفوا بالحق
 وهو يفرق كثيراً عن الرحمان المحض او عما يسمى بالساحنة توكيداً
 ادبياً مما لا يعتمد الا على شرائع الدكاء البشري . نعم قد مبرر بعضهم
 للرحمان مراتب عالياً وعلى بواسطة كمور الاعداد من حيث الريادة
 والنقصان الا ان ذلك لا يتوصل الى التوكيد الادبي المبرق كل
 الفرق عن الرحمان والذي لا يمكن ان يحصل من مجموع مراتب
 الرحمان او من افتراضه السابق كموضوع التجريد (اي كموضوع
 مجرد ممة التوكيد الادبي) خلافاً لبعضهم . واعلم ان كلاماً من التوكيد
 الطبيعي والادبي قد يصير على وجه غير مستقيم توكيداً نظرياً *
 وهذا التميز بين اقسام التوكيد خارجي فقط لان التوكيد مطلقاً
 اذا اعتبر صورياً فهو ثبي واحد لان في خطر العلط ذاتي له وذلك

فإنه سيؤثر في ما ذكر ولا يكون وعلا شدة نفسك العقل
تتبع طبعاً من انما حصر محض من حيث الحدوث الصفة غير
محررة بآدم . فذلك ووركل تسمى نظرية حمسة دنة مثلاً
ولطبيعة ثلاثة واثنية واحد وكلها هي حظر الخطا وادع
عقلنا الباطن لكل من هذه الحدوث متساو وكذا رخصه بكل
مها . الا انه لابد من التمسك على الحدوث ان كان دليل نكدها
ظاهراً ليس بلا واسطة فيجذب العقل على شديده اليها الا انه
لا يصدقها وانما اذا رادت ادلة التوكيد بانه على السواء حظر
الخطا في الحقيقة عنها فيؤكد يكون أكبر مدداً . واما هذا
ضيقاً وفي كائنات الطبيعة لمن الدلائل ليس على التصديق
القائى الطبيعة الخاص بكمائنات الايمان والذي هو اعظم من كل
تصديق مسبب عن التوكيد الطبيعي اى شئ عن ادلة طبيعة
لحصوله بعمدة الله المادرة العقل والمحركه للقلب باطناً *

عد ٢٧ ثم التوكيد يسمى عقلياً باعتبار انه فعال العقل وموضوعاً
باعتبار الشئ ذاته او النصبه . الا انه قد يحدث ان العقل يتبع
باطناً اي في ذاته فقط دون وجود حقيقة موضوعه ولذلك قد
يُجمع بين التوكيد والخطا لكن لا باعتبار واحد . ومن هنا نتج
ضرورة قاعدة تجري عليها احكامنا فحصل على التوكيد العقلي
والموضوعي . ومن حيث ان التوكيد والخطا متساويان فلا يظن احد
ان مرادنا بالتوكيد الحقيقي ما يجمع بينه وبين الخطا . لان التوكيد

لا يكون حقيقياً إلا إذا كان عقلياً وموضوعياً معاً داخلياً وخارجياً. لأن التوكيد بما أنه انفعال العقل أي كيفية المعرفة بها يتمسك العقل بالشيء المعروف. لا يكون في الحقيقة في الموضوع ومن ثمَّ يوجد تسمية التوكيد موضوعياً أما هو وجوب كون الموضوع في ذاته كما يعرفه العقل حتى يتوصل إلى الحقيقة بواسطة التوكيد. وكذا إذا اعتبر التوكيد عقلاً فليس هو إلا انفعال العقل أو بالحري مجرد انفعال باطن فإن الأمر كذلك. ولذلك يمكن وجوده عند توهم حقيقة الشيء فقط أي أنه يدل على توكيد متوهم فقط *

الحزب الثاني

* في سماع المحس وعلى الخصوص في القاعدة العامة لاحكامها *

عند ٢٨ أن القاعدة أو الصابط الذي يحكم بوجبه على صدق احكامها كافة أو كذبها ويرد توكيدها الطبيعي اليه كتحريك أحير ويمعنا من أن تكرر بصواب ما يحصل بالوسائط الطبيعية من التأكد لا بد من التمييز بين ما يقع الحق التي في قواعد جبرية يؤخذ منها سبيل لاحكام مختلفة كاختلاف الاشياء وتوكيدها. فهو واحد كمنطقنا. وهذه اربعة المحس الباطن والعقل والحواس الظاهرة والشهادة وسيأتي الكلام عليها أما الآن فنسلك على القاعدة العامة للحقيقة *

فالقاعدة العامة للحقيقة في الوضوح كما علم جمهور الفلاسفة ومحققهم

ودفعاً بالاشكال يقول ان الوضوح اذا اعتدى في العقل لاي ذاته
 يعرف بأنه صفة طبيعية في العقل تصطباً اذا سوفت شروطها الى
 الحكم كذا لا بخلاف الا اذا ايمان ان تصبى عقلاً . وقد سماها
 العالسة الاقدمون نور العقل وهذا الاعبار يختلف عن اصرحة
 والتوكيد . ليس لنا الا معويين حريين تلك الصفة الطبيعية
 وعن النفس العاقلة وقايلتها لا يمكن ان يقال ان تلك هي مداد
 معارفنا الخفية والفعال وهي بالحقيقة كذلك الا انها ليست محرراً احباً
 لتوكيدها . وعند ذلك فالصراحة توافق بعض معارفنا فقط وهي
 بالاحري حد يصل اليه العقل في هذه المعارف ولا يوجد حقيقة في
 الاشياء . او الفصايا . ثم التوكيد النائي . رأساً عن الوسائط الطبيعية
 المختلفة باختلاف مواضع معارفنا لا بد من التمييز بينه وبين ما
 يمنع من ان يكر بصواب توكيداً ما طبيعياً . والصرحة في العقل قد
 تكون حقيقة وقد تكون متخيلة وهذا لم يكره المخامون ونكون مختلفة
 ايضاً باختلاف الامام . اما الضرورة الثانية من صفة عقلاً الطبيعية
 اما تكون موحدة اولاً . ولا بد من كونها واحدة في البشر العقلاء
 والمتاهيين سواء طبعاً لادراك الحقيقة الموكدة الذي هو عملة حيوة
 نفس الناطقة . ومن هنا يظهر صريحاً كيف ان النفس العاقلة (اي
 العقل معتبراً في النفس) يست فاعلة لدانها باعتبار واحد على
 الاقل . لان ما تقدم من صفة عقلاً الطبيعية متميز عن العقل نفسه
 عده ٢٩ والوضوح واحد في ذاته كما هو صريح ما مر الا انه ياخذ

له ايماناً مختلفة باختلاف حجم التوكيد الصعبة والخاصة الى يصحها .
 فيسمى اولاً قريباً اي بلا واسطة حينما يلزم من دون برهان بل من مجرد
 ملاحظته الحدود نسبة المحمول الى الموضوع ايماناً او سلباً كقولك
 الكل اكبر من جرته وانا افكر وما اشبهه . ثانياً بعيداً اي بواسطة
 حينما يلزم من قوة برهان شرعي او مساعدة شي اخر معرفة اختلاف
 الموضوع والمحمول او توافرها كقولك العس روح . ثانياً داخلياً
 اذا كانت البراهين المحصلة من طبيعة الامر تنصبي بذلك الحكم
 وخارجياً اذا كان عكس ذلك اي اذا كان الباعث الى الحكم كذا امراً
 خارجاً كقولك التسلطية موحدة وسمى ايضاً نظرياً وطبيعياً
 وادياً باعتبار نوع التوكيد . على ان اقسامه المارة قد يطلق بعضها
 على بعض

فصلية

ان الوصوح باعتبارها مع العقل يعتبر دليلاً عاماً واحيداً بمعناها
 ان سكر بصواب توكيد الوسائط الطبيعية في معارفنا الطبيعية كافة .
 عد ٤٠ هذه القضية لا يمكن ولا يجب اثباتها برهان الا ان في
 شرحها بالبساطة وحل مشكلاتها خاصة ايصالها وزيادة . لان
 بحثنا هنا ليس مع الشبطين الذي قد اشرنا فيه ما مر عد ٢٤ الى
 كيفية الحكم عليهم بل مع العلامات التي يملكون بالوسائط الطبيعية
 المعرفة الموكدة ويبحثون على ذلك السبب الاخر الذي يمنع العقل

في الاحكام الطبيعية كفة من ان يكر نصاب اب كذا الحاصل . اى
هل هو النفس نعام وسهادة الشر اى الاجماع العام او صفة طبيعية
اعلمنا . اما الشططيين المصنفون الذين لا سلمون شيئاً وغير
هم يذيين اسير لا يعتبرون موكداً الاغفالات النفس الباطنة او
بعضها فقط فاهم يكررون حتى محل المسئلة اى المحرك العام او قاعدة
التوكيد ما لم يعرفوا من دأهم أولاً ويصطروا الى المعرفه لموكدة لا معارف
بهم واعلمنا فقط بل ان ابوا ان يجاهروا باصرارهم وحقائقهم
بأنهم ايضا موحودون بين عامة اساس وحاصلون طبيعاً على وسائل
مختلفة لا ادراك الخفية وغير ذلك ولو كانت احكاماً داعية الى المردة
والخطا . لانه اذ لم يسلم بذلك او ما يشبهه كشيء مجمع عليه المتعادلون
قبل المجادة في قواعد التوكيد والواعث اليه فاي اساس او انداء
يكون الحدال واي نتيجة تؤمل منه ومن ثم يظهر ان التلافة المعروفين
اما بالانبيس فجعلهم تحليل اسعالات الانبيس وعدم الانبيس الباطنة
اصل كل ذلك وببحث فلسفي في ادراك الخفية واما بالموضوع غير
لجعلهم ذلك تحليل ووحود ما مطلق وواحب متميز عن العمل قد
اعتسفوا الصراط المبلغ الى ادراك الخفية ومهدوا السبيل لمذهب
التصور المتناقض او لما هو اوضح منه وهو مذهب الحلول وقد اجمع
المختلفون في هذا السبب الاحير كافة على ان الاسان مائل بقوة
طبيعته الناطق الى معرفة الحق الاكيدة . فاداً لا بد له من دليل احير
او قاعدة احيرة تضطر عقله الى التصديق مقترنة به بلا واسطة

وغير معتبر الى اثبات وصريحة في الامر المعروف اي موصحة نفسها .
وعلمه في جميع الاحكام . على انه لايجوز ان هذه الصفات صادقة على
الوصوح المتقدم . لان ما في عنينا من ذلك الصفة الطبيعية ييل
ما ضرورة عند وجود المفصليات الى التصديق بالحققة المعروفة
وهو معبر ما فعل بالواسطة بل متحد معه على نوع ما وفيه من
ثم عني عن اثبات تحقق به . ما ادركناه حساً اما كونه صريحاً في الامر
المعروف وعاماً في جميع الاحكام فظاهر من يوسع الحق المختلفة
والاسباب المختلفة والخاصة التي يرامها وترشدنا الى ان يحكم في
طروف مختلفة كذا لان الخلاف احيراً من يتأمل ما في عملنا من هذه
الصفة الطبيعية بدر لا عمارة انه لا يمكن ان يكون شيء أكد
بدركه تحقق بحيث اذا التمس بضد ولو قليلاً وحسب انكار تعقلاً
كنهنا وجودنا وان ضعف الاثبات اربعة وغير ذلك ولتر الان
ما يرد على هذا التعليم *

عند ٤١ يوردون اولاً ان الوصوح نس هو قاعدة الحق الاحيرة
والعامة لانه يلزم من ذلك اولاً ان حقيقة الاشياء متعلقة بالوصوح
وهو باطل لان كل شيء انما هو حق من حيث هو موجود ثانياً ان
كل اكيد واضح مع ان من الاشياء ما هو عمص ويعتبره اكيداً
كاسرارديسا فاسا تعتبرها كيدة وفي غير واضحة فاد الخ

اجيب بماي انكر المقدمة وامير كبرى البرهان الاول فاسلم انه
يلزم تعلق حقيقة الاشياء بالوصوح من جانب المعرفة لا بذاتها وكذا

امير صغره فاسلم ان تغلق الحقيقة معبرة في ذاتها نظرية كانت او
طبيعية بالوصوح باطل وانكر ذلك في الحقيقة المظنية وخصوصاً
من حيث معرفتها الاكدة . وكذلك امير مرهاها فاسلم ان كل شيء
الحق حق طبعياً وبطريقاً اما كونه كذلك مضمناً فانكر . ووجه هذا
تميز مأخوذ من الفرق بين الحقيقة المظنية والطريقة . لان الحقيقة
النظرية لا تتعلق بمعرفتنا اذ كل شيء انما هو ما هو ويمكن ان يعرف
بانه هو بمصانصه . اما نحن فلا نعرف شيئاً الا بما عدا من صورته
وبالاسباب التي ترشد عقلاً . الى الصور كذا لا بالخلاف . من ثم
كانت الحقيقة متعلقة بالوصوح كقاعدة احيرة لا ذاتها بل بالمعرفة
الاكدة ومن ذلك تظهر فائدة التمييز بين الماكيد والحقيقة اللذين
يخلطهما بعض الفلاسفة وامير الرههان السامي فاسلم انه يلزم ان كل
كيد واضح موع ما اي داخلاً او خارجاً بواسطة او بلا واسطة اي
وضوحاً بمعنى صفة طبعه لعلماً وانكر لزوم ذلك موع واحد
دائماً اي اذا كان معنى الوصوح الباري . فليس مرادنا بالوصوح
بأننا ما في عقلاً او في الاشياء نفسها . وعليه فالاسباب العارضة في
ذاتها يمكن ان تدعى مؤكدة واحتمالاً اذا طافتها تلك الاسباب التي
تضطر العقل ولو ادبياً الى الحكم كذا لا بالخلاف وامن كل خوف
الخطا والالتباس باضد . ومن الحق ان ما هو واضح في داخله
نعرفه انه كذلك ونعلم صريحاً لماذا هو كذلك . الا ان هذا يتعذر
الحصول عليه في اشياء كثيرة وغير واجب . اذ تكفي لحصول

التوكيد تلك الاسباب الخارجة التي نيل بالعقل الى الصدق كما
يجرى في كثير من الحقائق الطبيعية وفي اسرار انبساطها صغر الى
التسليم به لا طبعياً بل ادبياً اي اذا كان صعباً بصواب محركات
الاعتقاد الخارجة التي تسبب بوكيداً ادبياً وتنضي بان الامر كذا من
غير ان تذهب بالحجاء الباطن. وقد يتخ من ذلك ايضاً ان فعل
الايمان حرٌّ ومُرَبَّنٌ لامر الارادة ولو لم يستطع العقل ان يجمع تصديقه
بصواب. لان من بآى التصديق بامور الايمان المتصحة بالكماءة
يخطئ لا محالة. واحبباً اذا فهم بالحق التوكيد كما حطها بعصم صح
ان يجاب على الابرار الثاني بما احبب به على الاول *

يسارعون بقولهم ان الواضح لا يمكنه ان يجعلنا محققين حقيقة الاشياء
الموصوغة لانه افعال للعقل وكيفية له. ولا علاقة به وبين المواضع
وصفاتها *

احبب نمير المقدمة فاسلم انه لا يمكنه ان يجعلنا الخ على وجه
مستقيم اما على وجه غير مستقيم فانكر. وامير البرهان فاسلم انه لا علاقة
بيها ضرورة مطلقة او اعدل عن جوابه اما انه لا علاقة بينها
ضرورة بقيد فانكر. فانوضح والتاكيد اذا اعتبرا صوراً واعتقلا
فانما هما من تاثرات العقل وكيفية. الا انه يلزم من هذا انه لا يمكننا
ان نتخ من وضحها على وجه مستقيم حقيقة الشيء الموصوغة اذا لا
علاقة ضرورة مطلقة بينهما. لا انه لا يمكننا ذلك باعتبار وسائط
اخرى وهي يابغ الحق الخاصة. لانه اذا استعملت حيث حواسنا

شرعاً في ملاحظة موضوع ما كان من الوضوح وحميقة السى
لموضوعه علاقة ضرورية باعتبار ما لا مطلقاً وهكذا يحصل التوكيد
الموضوعي أيضاً على وجه غير مستقيم . وإنما اثرنا الى انه يمكن ان
يدرك الحجاب على العلاقة الضرورية مطلقاً . لأنها ولو كانت
عند الكلام على ابيادي التي هي من المتقدم لا يكون البحث حيث
الافى علاقة التصورات بقطع النظر عن وجود الاشياء . *

عد ٤٢ بورشون ثانياً ان الوضوح لا يبعد لحسم الرع في ادراك
الخسنة ناد يس نعم الخ اولاً لان الله والحاس وحوم يتوهمون ان
اشياء كثيرة واصحة لديهم مع بها غير موجودة ثانياً لان من يجاهي عن
الضلال يقول ان العقل يثبت به الى الحكم كذا كمن يدفع عن الحق
ثالثاً لان كثيراً من الاشياء ما يجال لنا اما معرفة معرفة واصحة وعمما
قليل يظهر لنا ان ذلك كان كادماً . *

اجيب بانكار المقدمة . اما انه ان الاول فيرده ان كلاما
ليس مع الله والحاس ولا يعي بالحداد طريقة رحيم بها عن خطاهم
وحومهم لان لنا علامات لا ريب فيها نبرهم عن ذوي العقل السليم .
اما اناني والثالث فامير فيها فانكر ان مثل ذلك يقع في معارفنا
الواضحة بلا واسطة اما في غيرها فامير ايضاً فاسلم ذلك عند عدم
التدقيق في العلل وعند الانحياز من محبة الاطراف وانكر في
غير ذلك فالمعارف الواضحة بلا واسطة كمعولك الكل اكبر من
جزئه وبحود ذلك لم يحط فيهما احد ولا يحثي فيها خلاف . اما غيرها

مما يكتسب بافتقادات المستقيمة وغير ذلك من الوسائط فلا بد
 من الدروي فيه وحسن النظر في رايه والفرار فيه من الحكم قبل
 تحكيم النظر. ومن لم يجد بعد ذلك عن حقيقته فهو ليس بذي عقل
 سليم وفي ذلك عني عن ر بحث على قاعدة تكو كفاض عام
 ينفي بعباب فحادث. وعد ذلك يمكن من يدافع عن الخطأ
 والصلال ان يقول عن سوز ان العقل باعث على الحكم كما
 لا بالخلاف. الا انهم لا يشعرون باصرار حقيقي في العقل ولا يجب
 ان يصدقوا ما دامت الالهي نبيس ر الحق بالخلاف. ومن ذلك
 فقط يتبع ن الارادة المستقيمة والخاصة كبراً ما تؤثر في بحث
 المستقيم في الحقيقة ومن ثم لم يدع هذا البحث فلسفه. هي محبة الحكمة عن
 غير داع. وكذلك من يجعل الوصوح قائماً باستنارة العقل يقع له
 فقط انه يظاهرة ان ما نوهه من قبل معروفاً منه معرفة واضحة كان
 كاذباً *

يشتر فائس ان الوصوح من حيث هو في العقل ينسب
 ما علاط كثيرة اولاً لان عمسا المتناهي والحدود من ذاته قابل العلط
 طبعاً. ثانياً لعموم الحقيقة في الحسن البشري كافة كبره لا يمكن
 العقل الردي ان يكون قاعدة عامة تلحق بل ذلك لعقل البشر كافة
 ثانياً لان اصابة البشر كافة او اكثرهم أكد من اصابة واحد منهم رابعاً
 لانه يلزم صدق قول كرتاريوس مطمناً وهو كل ما تشمله الصورة
 الجلية والمتميزة حق: "او ذلك القول الاخر وهو كل ما يعرفه عقل

سائر واصحاً حقّاً حاملاً لانه من حيث ان التوكيد هو سبب الحق (اي ما هو موجود) وحيوة الموجود الماثل بمرمى الانسان متضمن في دتوسه ومبدأ حياته اى انه علة لذاته وهذا باطل بلا مرا *

احسب باي انكر المقدمة واسلم كبرى البرهان . الاول وامير نتيجة فاسلم ان العقل قابل من ذاته لان يعلط في ما يعوق ادراكه وامير ثانياً في غير ذلك فاسم انه يمكن ان يعطى اد لم يستعمل الوسائط الواحدة اما انه يعلط فعلاً في كل شيء فانكر وانصرف صاهر من دتو . والمقابل مع العقل الالى لدى هو غير متناه وغير قابل العلط في شيء لست سي . لانه لا يبرم من كون علة محدودة انه عدم كما يبرم ذلك اد لم تتحقق شيئاً ود لا بد من تحققه شيئاً . واخيراً من يتبع ذلك يسوق البشر باستقامة الى مذهب الشبطينيين لانه اذا كان العقل اردي بعلط دأنا في كل شيء بعلط العقل العام ايضاً على فرض وجوده في كل شيء لان الماهية لا تعبر بالاحتجاج . فاد لا يبنى اذ ك توكد ولا في عموم الجنس البشرى . وحق ذلك كل فرد بعلط دأنا بعلط ايضاً في تصور ذلك الحكم العام الذى هو عملة قاعدة وجدة لكل توكد . فاد يبنى عدمه ريب في هذا التصور ايضاً

اما البرهان الثانى فامير فيه المقدمة مسلماً ان الحقيقة شي مشترك الخ الا انها خاصة ايضاً بكل فرد ومكراً خلاف ذلك والنتيجة .

ولأن الكلام هنا ليس على الحقيقة في ذاتها بل على معرفتها الأكيدة .
ومعرفة ما حلّ أو قلّ من الحقائق مختلف باختلاف حال الشريطهر
أن الحقيقة لا يمكن أن تنبئ ميراثاً لجميع البشري إلا معنى أنه لا
إنسان ذا عقل إلا يتحقق شيئاً ما . لأنه يتبع وجود معرفة كيدة
إذا لم تكن ظاهرة لكل . والحقيقة مشتركة في الكل بحيث لا يبي
ذلك الاشتراك الاختصاص البردي . لأن لكل إنسان حقاً على أن
يعرف حقيقة ما من حيث هو عاقل . وإن أكر عليه ذلك وحب
إنكاره على حكم الشر العام لأنه متكون من أحكام الأفراد . فإذ أفاعلة
التأكد العامة إنما هي العمل البردي بالمعنى المار لا العمل العام .
وخصوصاً لأن من الحقائق ما يسلّمها الجميع لأنها مؤكدة من ذاتها ولما
فيها من البراهين الخاصة وليست مؤكدة لأنها مسلّمة وكذلك ما
يثبت منها بحكم الشر العام إنما يعتبر مؤكداً لأن ما في كل فرد من
تأهب الطبيعة الناطقة التي هي واحدة في الجميع يضطربا إلى اعتبار
حكم الشر العام على بعض المواضع حجة كافية *

والبرهان الثالث أمير فيه المقدمة فإن أريد أن أصانة البشر كافة
أكد الخ إذا لم تكن الشروط المتتصاة عنها سلم أو اعتدل عن الخواب .
أما إذا كانت الشروط المتتصاة عنها فأنكر . فإذا فرصت أن كل
البشر أو أكثرهم أجمعوا حكماً على حقيقة لا تنوق إدراكهم وليس ما
يدعوهم إلى الخطأ بجلاف فرد واحد فلا ريب في أن حكمهم أكد من
حكمه . أما إذا أحررت الشروط في واحد كإحرازها في الجميع امتنع

الخطا في واحد ذي عقل سليم كما يتبع في الكل او الكثيرين ذوي
العقول السليمة لان العقل لا يجر بذاته احدا الى الخطاء . نعم ان قوات
الشروط المتقدمة حكم كل الناس او اكثرهم لا صعب من قواها
حكم واحد وبكر لانه يمكن ان يحيط حكمه كما احاط مرة في تعداد
الآلة مثلا لاند من فرض عمل فردى يعرف ان يبر على الاقل
وجود تلك الشروط من عدمها ملاحظا . والافضل كل نوكد .
هذا واما قلت في شئ التميز الاول اعلم عن الجواب لانه على
فرض ان حكم جميع الشر او اكثرهم يجب ان يفضل احيانا على الحكم
الفردى لا يكون ذلك مجرد اعشار الكثرة . وكثير من المعارف
الاكيدة ما لا يمكن ان يجمع عليه مثل هذا الاجماع العام بل تناقض
وذلك كبعض اثار طبيعية او عجيبة وباهيك من انه يطلب دائما
واسطة اخرى لتمييز الاجماع الحقيقي من العائد . فادنا لا يمكنه ان
يكون قاعدة عامة للحقيقة *

فان قيل يلزم من ذلك اولئك الشر ما راي والحكم الفرديين
وتشرهم روح الاراطفة الفردى وثانيا انه لا يعود يعرف من يكون
قاصدا عند اختلاف الحكم الفردى والعام وابن في الحقيقة . اجيب
على الاول بان الاعتقاد شقة على الراي الفردى اذا كان مستقيا
وصادرا عن ارشاد العقل ليس صحيح ولا دخل فيه لمبدأ الاراطفة
القائم باهم يريدون ان يحكموا على امور الايمان وما يخص مبر
الكنيسة المعصوم حسبا بظهر لكل فرد منهم . وعلى الثاني ما ساكر

امكان الاختلاف المذكور اذا كان الحكم موسماً على الوسائط
الطبيعية وصادراً عن اضطرار تعقلنا الباعث الى الحكم كذا لا مخالاف.
لان الطبيعة الناطقة واحدة بعينها في الجميع . اما اذا لم يكن الحكم
كذلك فيؤخذ الجواب ما اسلفناه في الجواب على البرهان الثاني
والثالث ومن ان يراهي الرأي وما اعتمد عليه وقوته هي التي تعين
صاحب الحق في الاحكام او المباحث الارشادية لم يكن ثم ميل
قوي بل حب الخفة فقط .

اما البرهان الرابع فاميز فيه امورين مسلماً روم صدقها مطلقاً
اذا احررت الشروط المنتصاة ومكرراً على خلاف ذلك . على ان
هذين القويين يمكن احتمالهما معاً فاسد وهو ان كل ما هو حق عقلاً
يجب ان يكون كذلك موضوعاً او انه لا يطلب لحصول التوكيد
الا تصديق عملياً تصديقاً بسيطاً . وليس مرادنا ان نحطى احد
اللاسفة ولا نجعل الوضوح في بيان التصورات او نعتبره كور في
العقل او قضية جليلة نريد بيان غيرها . وعليه لا يضر ما جدال
احق ما مع فيلسوف ما كارسايني الا انه فجع في دانه ولا طائل له
ولما انشاء صاحبه وهو ليس بحاج علسا اثاراً لحسد . ومع ذلك
لا يبال لنا ان ذلك المدا الناقص بان كل ما يشمله التصور الحلي
والتميز حق . مثبت مطلقاً ولا نعتبر ان كرناسيوس حاص مطلقاً
في وضعه من خطأ الدور السادس لانه يقول في التامل الثالث اي
متحقق لي مفكر بشي . والى تحققت ذلك . انما تحققت من لتي متصوره

صورة حاية ومتميزة . ولكن ما عسى فعل اد اوهمني الله حتى
 طيسي متصوراً بخلافه ونشر ما هو كاذب وذلك ممكن بلا ريب .
 فيجب على ذال انظر نادى مدع في هل الله موجود واد كان
 موجوداً هل يمكن يكون حادثاً . راجع هو كسيوس في
 لتاديات وفوروجيوس في التدفق في الدامل الثالث *

اما الدرهان الخامس فيقول فيه ان سيطرة السيد دي لاسي
 المذكورة الصعبة يكشف عن بطلانها مجرد التمييز بين الحرك والعلنة
 وان حصول الانسان على مد الحياة في دته شيء وحصوله عليه من
 دته اي اعطاوه دته ياه شيء اخر وبها يكون الانسان علته بذاته .
 ان يمكننا بضأن مدفع فوه بمبادئه عنها لانه اذ كانت معرفة
 الحفنة الاكيدة حيوة الانسان من حيث هو عاقل والحياة قائمة
 ضرورة وذاًنا بخاصه ما دحية بحب ان نكون في ذات الحي وذل
 بكر حاصلات عليها من داته ، اذ لا يمكن احد ان يجا طبعاً بحياة غيره
 كما لا يمكنه ان بكر بم غيره بل هو يعلم ان حيوة الانسان الناطقة
 اي معرفته الاكيدة بجمعية ما لذ ان يكون مؤسسة في صل من صور
 تغله وان الانسان العاري مصفاً من كل مد نو كيد كما هو مذهب
 حصيا ، لا يمكنه ان يجا حيوة ناطقة بتأكيد الاجماع العام او الشهادة
 العامة . ولعري كيف يمكن الانسان ان يعرف ان حياته الناطقة
 يجب اخذها من الاجماع العام اذا لم يكن مخفياً من داته وجوده نفسه
 كما برع هذا المواق في محال مختلفة *

عد ٤٢٢ يعترضون ناشأ بان كون الوصوح لا يجد عما يوحى من
غيره فاذا ليس هو قاعدة اولى للحقيقة لان صدقه يتعلق اولاً بالاصعاء
والبردد وغيرهما من المتعلقةات وثانياً بمبدأ التناقض الذى دالم
يعترض صدقه يمكن ان يكون الشئ الواضح كادماً وثالثاً من صدق
الله الذى يابى ان يجد عما لان هذا هو الحقيقة الاولى التى يشأ عنها
كل توكيد سواها .

اجيب على المقدمة بانكارها وعلى البرهان الاول بان الاصعاء
والتردد واعبار المتعلقةات اى هل الحكم مبرم عن اساس طبيعي
بشروطه المنتصاة انما هي افعال لا بد منها في كل فعل بحكم لاسب
صوري او محرك احير توكيد احكامها . وعلى الثاني بانكار المقدمة
وتغير العلة فاسلم بان الامر الواضح يمكن حثيث ان يكون كادماً
بطريق اللزوم وانكر على انه من المتقدم اى اذا اعتبرت قوة التوكيد
ما حودة من ذلك المبدأ . لانه اذا فرض ولو مرة ان هذا التناقض
كاذب ويمكن ان يكون كادماً يقال ايضاً بطريق اللزوم ان كل
معرفة ولو منها كانت واصحة يمكن ان تكون كاذمة وما كان مؤكداً
صريحاً يمكنه ان يكون كادماً صريحاً ولكن لامن المتقدم كان الوصوح
يتعلق ثباته هذا المبدأ . لانه ليس مقصية تثبت بغيرها بل كيفية
طبيعية في عقلنا الباطنة لا تثبت اذا ظهرت بالفعل ان تميل بالتصديق
وتتنع الاعراض عن التوكيد بصواب . وعلى الثالث بتغيير المقدمة
فان اريد انه يتعلق بصدق الله الخ باستقامة اسلم والا فاعدل عن

الجواب . وأمر بصا العلة الباقية مسلماً بأن الله هو الحقيقة الأولى
 باعتبار أنه الأصل وفي ذاته ومكر . ذلك باعتبار أنه لمحرك الصوري
 والسمة اليا . وعدم ما أوصحا الأداة والبراهين التي تنفي بوجوب
 كون الوصوح قاعدة عامة بحيث كان صعباً ذلك بضع الطرق
 صدق الله . فادّ . كون الوصوح لا يكذب لا يوجد من الصدق
 الإلهي . وإذا لم يعرض أن في طبعها صلاحية لا يثبت شيئاً ما وحب
 الرب في كل شيء مطلقاً وبأشياء في كل شيء لا يجمعها أمداً . فادّا
 ولو كانت النتيجة غير مستقيمة ، لا يمنع أن الله وضعها على حالة أن
 تعلق دائماً بالأشياء ما في عقلنا من النور الطبيعي برفض تصور أنه
 كاذب . والمحض من ذلك أن الله هو الحقيقة الأولى في ذاته
 وباعتبار الأصل لأن كل موجود يعرف وجوده من الله أو في الله
 على معنى ما . لا أنه الحقيقة الأولى التي في السبب الصوري لما نحن
 عليه من التوكيد في معارفنا الطبيعية . وعليه فلا تأخذ كل حقيقة
 اتوكيدها باعتبار المعرفة من الحقيقة الأولى في الوجود بل الأولى في
 المعرفة . لا يقال أن الله يعرض في شيء يادّ دعاء فلان أن رباً في
 المعارف وبوجهها كانت واضحة لا ما يجب أناساً سلم بأن ذلك الرب
 لا يكون إلا عن حماقة وغلب نظام المعارف الطبيعية كافة وسكر
 بخلاف ذلك . لأن من لا يتوقف عند المبادئ الطبيعية لا بد أن
 يرتاب في كل شيء وبهيم في مذهب الشبثيين المطلق وإذا بلغ
 ثم فإياك وإن تحاول ابتذله فانه في غلبة المون ولكن هل صيغه

هذا عن صواب أم هل يمكن أن يجادل في أمر ما لآحرم أن هذا
ليس شأن الإنسان العاقل . وسنرى في ما سأتى دفع سائر ما يرد
على دليل نوكدنا الأخير مع ما يورده الشيطانيون على وسائل
التوكيد الخاصة *

الحزب الثالث

* في أول دلائل الحق الخاصة وهو الحق الباطن *

عد ٤٢ قسم الحق الباطن أي الصميم باعتبار النوع الذي
تلاحظ به النفس ذاتها إلى قسمين مستقيم وهو ما تتصور به النفس
ذاتها وأفعالها معاً كثي* واحد كما إذا تصورت ذاتها موحدة أو
موجودة وغير مستقيم وهو ما تفصل به النفس أفعالها عن ذاتها
كأنها موضوعها وتسببها إليها ككفبات لها كما إذا حكمت على ذاتها
بقولها أنا موجودة أو مريضة أو مسرورة ومن ذلك ثم فصل أن موضوع
الصميم المستقيم هو التصورات البسطة وموضوع غير المستقيم هو
الاحكام *

والمراد بالصميم في ما يأتي من الكلام عليه إنما هو غير المستقيم
الذي يجد باعتبار كونه علة مائة قوة تتأمل بها النفس في حالتها
تردد وتتصور ذاتها وأفعالها العلية .

هذا ونقول ببساطة من دون تكلف إثبات أن الحق الباطن
يسوع الحق في الاحكام التي لا واسطة بينها وفي التي تدعى أيضاً أفعالا

داخلية وحقائق أولية لا في الحقائق الشرعية أي الأحكام التي تنبع من تلك الأولية بالنسبة الشرعية الذي تعرف فيه أيضاً ثباتها . وإنما لم تتكلف إثبات ذلك لأنه واضح من ذاته . ومنه يتبع أن الحسن الباطن يبين ما حضور هذه المعارف الشرعية وغيرها في اندس عند حصولها فيه فعلاً لأن النفس هي موضوع معارفها كلها . وأنه سبب أو وجه الموافقة محمول معارفها الداحية الأولية فقط لموضوعها أي لا يمكن تحقيقها وحود مثل هذه المعارف أو الاستعالات بالنقل . إذا تمت تغيير حانة نفساً تغييراً محسوساً . والامتنع التأمل فيها . وكثير من الغلاسة لم يبروا بين المبدأ الكشف لمعارفها كلها وبين دليل توكيدها التريب أو الإحير فجعلوا الحسن الباطن دليلاً أول وحاصلاً لموضوع ومبادئ العقل الأولى . إذ نمهد ذلك نقول *

قضية

أن الحسن الباطن هو دليل محقق على توكيد المعارف التي هي موضوعه الخصوصي . أما معرفة وجودها بالنقل فليست أولية فقط بل ذاتية لنفسنا أيضاً .

عد ٤٥ لا ينبغي أن الأحكام التي هي موضوع الحسن الباطن متأكدة تأكيداً مطلقاً . حتى أن الشك فيهم انفسهم لم يجرأوا على المنازعة في هذه الشهادة الباطنة . لأنه لا شيء أقرب إلى النفس من ذاتها وأعمالها لاتحاد المفكر والافتكار واتحاد تصورهما

مطلقاً واتحادها معاً بحس المفكرين والموجودين والمتصورينها. فاذ
لا يمكن خطأ داخلي في تلك الاحكام ولا يمكن القول بان
هذه التصورات او هاهنا كمارع بعض اصحاب مذهب التدفقى الشامل
او بالحري الشبطينى والتصوريون . وكذا لا يمكن ان يحشى
فيها خطأ خارجي . لاسا لا يحكم بواسطة الحس الباطن
على علة وجودها واعمالها بل على حضورها فعلاً . واخيراً
نشأت وجودها من الانكار والريب عينها . ومن ثم قد
احسن واصاب الفديس اعوسطيوس في رده على الاكاديميين
بقوله . من المؤكد العاري عن كل ريب اني موجود بلا تصور اشاج
او خيالات خادعة واي اعرف هذا الوجود واجبه . ولا اهاب في
ذلك برهان الاكاديميين في قولهم . وكيف اذا كنت محطاً في ذلك
لائي اذا احطات فانا موجود . اد من بس موجوداً لا يمكنه
ان يخطئ .

وما مرّ بؤذن بحقيقة حرة الفصبة الثاني وهو ان معرفة وجودها
المستغنية حقيقة اولية لا مرعة وعليه برهان كارناريوس وهو . انا
افتكر فاذاً انا موجود خال من قوة الاستنتاج المطلق . وما يريد
ذلك بياناً ابصاً هو ان كل قياس بؤنى به لاستنتاج معرفة وجودها
من اعمالنا لا بد من افتراض مقدمتيه ما يراد اثباته . وان
الاعمال لا يمكن اعتبارها كعما عيل الوجود اذ انهم تفترض معرفته .
والا لزم اعتبارها موجودة في العدم او في موضوع لم يرل في عالم القوة

وهذا باطل . ولا يمكن مناعة ايمري على القول بان الامعالات
 الاحصارية توفظ على الاقل النفس لتصور ذاتها تاييداً للبدء القائل :
 ان كل الاشياء مع الاحتيار وان لم تكن من الاخبار الخارج .
 فكيف تشعر النفس التي لم تعرف بعد ذاتها بانها قد حركت مع ذلك
 تصور ذاتها . وهالا كل تصور فعل حتمي

فادام تذكر النفس اذ حنة في ذاتها اي محنة بوحودها فعلاً
 وعالمة به عما مستقيماً وحقيقياً تغدّر عليها ان تكون موضوعاً باطلاً
 لاي معال او تصور متعلق بامر خارج .

ويظهر من ذلك ايضاً ان هذه المعرفة بالوجود الذاتي دائمة
 للنفس وغير متعلّقة بمعرفة اخرى . لانه من حيث ان النفس
 متحدة بذاتها بلا واسطة ولا يكثر قوتها الفاعلية ان تنفرد الى محدد
 سابق يبرز من القوة الى الفعل . وادام تشعر النفس مدّة ما
 بذاتها . فلا يمكنها ان تشعر بها ايضاً لانها لا يمكنها ان تتصور ان هذه
 المعرفة لها وان نسبها بذاتها التي لم تعرفها بعد . ومن ذلك يتبع ان
 الصمير المستقيم يتصور ذاته دائماً وحلق مع هذا الحس بذاته .
 ولان هذه الاشياء كافة لانفع تحت التمعن وحب الباتما من البراهين
 والعلل الماخوذة من المتقدم وامتنع بخلاف ذلك

عد ٤٦ يعترضون اولاً بان الحس الباطن لا يؤخذ بانفعالات
 النفس الداخلة التي تحدث في دوران الدم مثلاً وفي غيره من الافعال
 الدائمة في الجسد ولا تتصور ذاته المتواصل فادام لس هو ينبوع

لحقائق الباطنة

احيب بان هذه وما اشبهها وان تكن افعالا حيوية لاتصير مع ذلك شعير محسوس في حالة النفس لافتراسها ثائثة وانها ثم كملكة طبيعية واضطرارية فادنا لا يمكن استعير المستقيم ولا يحجب عليه ان يحس بها لامتناع التأمل فيها.

يتنازعون. ناسا كثيرا ما لا يميز اعمال النفس الحسية والتحددة ومرتاتب فيها ويحمل عنها وطعها.

احيب على الاولين بانني اسلم ان ذلك دليل على ان الحس الباطن يورث ناشئة حفيضة وانكر خلاف ذلك لان الحس الباطن يشهد عدم تغيير الاعمال انما ناسا تصور ناشئة ما تصورا متبليا وعند الريب فيها ناسا لم يرو فيها كما يحجب لما كانت حاصرة ندبا هذا وان امكن غير مرة ان يكون لتشوش والريب اسباب مختلفة خارجة

اما على الثالث والرابع فاجيب ان ذلك ليس بموضوع الحس الباطن لانه انما يبين وجود الاعمال لا مصدرها وكيفية حدوثها ومركز قيامها

عد ٤٧ يعرضون ناسا بان المجانين والمحلين وذوي العقل المستقيم كثيرا ما يجدعون من الحس الباطن. اولا لانهم يشوهون فيهم حدوث الاعمال كثيرا ما لا تكون فيهم كتوهمهم اهم ساهرون او متالمون او ان في جره مؤوف من حسهم الما. حيث لا يكونون

ساهرين ولا علة لالهم غائباً ويؤكد من جهة اخرى ان الالم في
الحس لاني الحسد. وثانياً لان المناقصات يمنع صدقها معاً مع ان
الحس الباطل يعلم الصدق كما يحدث في اعمال البرد والحر المتصادمة
وغيرها.

احيب سكر المقدمة وممراً البرهان الاول فاسلم اهم توهمون
ن فيهم انعالات يست فيهم بمعنى انها ليست موحدة فيهم فعلاً اما
بمعنى انها ليست فيهم صورياً اي مصورة في عقولهم فانكر. فالمخاين
واختلجوا ودور الخيلة القوية يحصلون حقيقة وان كانوا اما على اعمال
السهر والالم ونحوها اذا اعتبرت صورياً اي موحدة في العقل. واما
الخطأ في توهم وجود الالم مثلاً في الحسد فعلاً اي ان الموضوع حاضر
فعلاً كحضوره عقلاً او في اهم لئالهم على الحكم يحصلون الانفعال
مكان موضوعه. ولكن اذا رُحِبَ علماً ان الحكم على موضوع الاعمال
من جانب الشيء. ولله لامن الحس الباطل بل من غيره بظهور
الخطأ لم يكن الامس عدم الثبوت في الحكم وقفة التبصر انني لا دواء
لها في المخاين والمخلج وهو دس تعبهم.

اما على البرهان الثاني فاحسبنا اننا لا سلم بل روم صدق المناقصات
من قوة شهادة الحس الباطل. لان المناقص الحقيقي يشترط فيه ايجاب
شيء وسلبه سوي واحديا وعبار واحد على ان في اعمالنا وان حيث لنا
متناقضة اختلافاً من جاسب الموضوع او النوع او الفعل. اما تأثيرات
المواضيع الخارجة في حسنا فانها وان كانت متناقضة. الا ان ما يحدث

في الحس من التعير وفي النفس من الانفعال المسبب عن ذلك التعير
 شيء محتمل ووضعي ولو كان تأثير الموضوع قائماً أحياناً بأسلب المحس
 كما قد يحدث في البرد بالنسبة إلى الحرارة . وكذا لا ساقض في ايدان
 الحس الباطن أحياناً بوجود افعالات كثيرة معاً في النفس . لأن
 هذه الانفعالات بما فيها بسيطة لا تشافي ولا تنترض تحركاً ما أو تركباً
 طبيعياً في النفس . وبذلك يدفع ما يورده مورد نفوي إما أن افعالا
 واحداً يشعل النفس كلها فلا يبقى محل لوجود افعالات اخرى معه
 أو انه يشعل جزءاً منها فقط وعليه يكون للنفس احرى وتكون مركبة .
 عد ٤٨ يعترضون ثالثاً بقولهم لا برهان على ايدان الحس الباطن
 بالحق وعلى فرض وجوده يجب أن يكون لنا ضمير اخر غير
 مستقيم يفتق به اما تبصرنا أولاً حساً وهكذا إلى النهاية وهذا باطل
 قادماً الخ .

احسب نالي انكر الكبرى وما عليها من البرهان . فقد تقدم أن
 البرهان غير المستقيم على صدق احكام الحس الباطن هو ان التصور
 وموضوعه شيء واحد بحيث لا يسوع الربيب بصواب في حقيقة تلك
 الاحكام . هذا البرهان اقوى من كل برهان سواه ويتعذر على المحصوم
 دفعه بما يتخلوه واحداً انتضاء ضمير اخر غير مستقيم كاذب لا طائل
 له . لأن التمعن الاول كافٍ لأن يوضح ذاته كما ان الشمس تزيها
 الاحصاد ودائماً سور واحد .

الجزء الرابع

في العقل بالعموم

عد ٤٩ من حيث ان العقل وهو تلك القوة المتصورة والمفاهيم
مبدا معارفا باحتمال لا يمكنه ان يكون وحده بنوعا للحق منفردا
بذاته وباعتباره قوة في النفس شريفة جدا قائم بها تعقلا وانفراقنا
عن الهائم وهو هذا الاعتبار مشتمل على مركبات كثيرة الا اننا لا نتكلم
هنا الا على ما يخص المطلق منها معرضين الاساس وهو الميل
الاضطراري الى الحق وسباني الكلام على الباقي في الميتافيزيكا. اما
ما يخص المطلق فتلاثة ابحاث الاول في قوة تصور العقل الكليات
والمجردات. والثاني في قوة تصور السببية بين تصورات مختلفة
بواسطة او بلا واسطة. والثالث في بعث الى اراز احكام تلاحظ
على الخصوص الآداب والحياة الاجتماعية. اما كون ميله الاضطراري
الى الحق يمكن افراصه بلا كلفة اثباته فظاهر من ان من برغم ان
عقلنا يجرى بذاته الى الخطأ يجب عليه ان يعد من الهائم وان لا يتعرض
لبحث في الحقيقة.

عد ٥٠ ان الاحتمال الباطن يشق صريحا بلا مازعة ان لعقلنا
قوة على التأمل والتجريد وتخلص تصورات كلية من التصورات
الفردية. غير ان الامميين وايلاردوس من المتقدمين الذين تابعهم
من المتأخرين هوم وبركلاي وغيرها ذهبوا الى ان الكليات ليست

صوراً وإنما هي أسماء فقط . وذهب هويس وسينوزا الى انها
 تصور مشوش لافراد كثيرة . وزعم بغويلين انها صور وهمية . ويظهر
 ان كنديللاك وافيه على ذلك لانه ذهب في مخطبه الى ان هذه
 التصورات لم تأخذ اصلها الا من تخير عقلا وضرورة ايضاح اشياء
 كثيرة لمصنف واحدة . وقد خلط فيه على ما قاله المعلم دي بونالد كناية
 التصورات اي وحدتها السامية بجمعية الافراد وبكل تحدد فنفي
 ليلها تم : والعباد بالله من هذا الحما القبح تصورات الهجره . مع ان
 التصورات الكلية الحاصلة باخريد في صدق علامات تعطلا راجع
 ما اسلمناه في القسم ا ف ا عدا وسبطل هذه الارغام في القضية
 الثالثة .

قضية

ان التصورات الكلية ليست أسماء فقط او تصوراً متبلاً لافراد
 كثيرة او تصورات وهمية . اما الاول مظاهر من ان الاحتمار الماطر
 يبي عند التلطف بالاعاط هذه التصورات الكلية بحصول تصورين
 في عقلا اولها تصور تخمين الملعط الحسية . والثاني تصور مفهومه . ومن
 ان كثيراً من العبارات لا يعود لها معنى اذا حلت من هذه الاعاط
 الكلية . ومن الفرق الكبيرين من يفهم معنى الاعاط الكلية ومن
 لا يفهمها .

اما رعم هويس وسيوسا فيبطله ان النظمين في هذه الصور

بتعين هذه الخواص لا غيرها فاذا ليس بمشوش . لان وحدة عدم
تجرى الصور الكلي وعدم تعده اى من حيث ان الصنات التي
يتكون منها لا اعتبارها كوجود واحد نقي في عيها كيتا تعبرت
الافراد نقى باستشاره وعدم تعده بجمعية الافراد . بل لما كانت هذه
التصورات نقي كل صورة حبة وكانت انتصارات الجمعية كنصور
العالم او المدينة او العسكر لا تخلص من استحضار صورة حبة ومن نشوش
واهام ولو كانت مثيرة ايضا باعتبار ما يظهر ان تلك التصورات
لـ الصور الساذجة لا يفرق عن هذه كل الفرق فقط بل في
فعل العقل وحده . اما امتداد الصور الكلي فهو غير محدود
شمويه الافراد الممكنة ايضا الا ان بين غير المحدود وبين المهيوم فرقا
كبيراً . وهذا الامتداد تصوره سوع غير متساو فقط لان الممكنات
غير المتناهية لا يمكن تصورها . اما التصور الذي ليس متساو
موضوعياً فيمكن ان يكون مثبلاً كل التمييز .

واما يغوييلين وكويد باللاك فقد اخطأ خطأ قبيحاً . لانه ولو ان
في طوق النفس واحبارها ان تركب هذا التصور وذاك او تصوراً
اقل كلية او أكثر او على هذا النحو لا على ذاك فهي لا تستطيع مع ذلك
ابداً ان تصور ما يضاد طبع الاشياء او الامكان الداخل فلا تستطيع
ان تصور مثلاً انساناً بلا نطق او خطأ مستقيماً كره ولا ان تجعل ان
الامتداد لا يختلف باختلاف التصمن

عد ٥٢ ولا يعترض تأييداً للاسمين بان الكلي غير موحود فاذا

لا يمكن نصوره ومن ثم ليست الكليات الاسماء. لاسا تميز المقدمة
فسلم انه لا يوجد كما يتصور وانكر انه لا يدرج في الافراد بصغات
مختلفة. ومن حيث ان لكل موجود خصائص يفردها عن غيره
ببضح انه لا يوجد مثلاً حيوان ليس شور او درس الخ الا ان هذا
لا يبع من ان العقل بملاحظته الحس والحوه كني واحده يمكنه ان
بتصورها ككفي * مشترك في كثيرين وله اساس في الاشياء

احيراً لا يلزم من كون تصور الصورة الكلية بالتحريد لا يكون
الا بملاحظة بعض الافراد فقط انها لا تمتد الا اليها فقط وانها ليست
اذ ذاك كلية بالحقبة لان ملاحظة بعض الافراد انما هي شرط فقط
ولست موضوع ذلك النصور الذي عندما يجرّد من الصفات
المرتبة يحصل على امتداد غير محدود متصل لى كل الافراد ذات
الطبيعة الواحدة والمدرجة تحت النصور العقلي الواحد والساذج
والنافي كل ما في تصورات المواضيع المفردة او مجموعها من التحديد
بواسطة الحس او النصور

الجزء الخامس

في قوة تصور علامة التصورات بلا واسطة اي في مبادئ العقل الاولى

عد ٥٢ ان قولنا لا يمكن شيئاً بعينه ان يكون وان لا يكون معاً. واثنان
في اثنين اربعة ونحو ذلك هي مبادئ العقل الواضحة من المتقدم بلا
واسطة ولو ان بين كون الشيء واضحاً بلا واسطة وكونه من المتقدم

عموماً وخصوصاً وجهين كما يستفاد من عد ٢٩ ومن انه يكتفي لكون
 الحقيقة من المتقدم اقتضااً لطبيعة الموضوع هذا المحمول او منافاتها اياه .
 فمبادي العقل الاولى هي فعل بلا واسطة للعقل الذي هو جزء
 نظام الاشرف واساس تلك المعارف التي نكتسبها بواسطة
 القياس الشرعي وغيره ادلوا لم يكن تاكيدها واصحاً لوقع الرب في
 كل العلوم . ولهذا قد رحمت طبعاً في عقولنا كمصباح يكشف
 سورة عن غيره كما قال با لافيشيوس . فمن ثم لم يفرق عبقاً بين
 لمبادي والصواب كما اخص استيفارت سببه حيث قال اننا نهم
 بالمبدأ شيئاً مفراً اسـ كان فعلياً او اضرادياً) يخص منه سلسلة
 قياسات لا يكر ان نخامع استفادتها الصورية كذب ذلك التي
 لمقرر وباضاط تلك الحقائق الاصلية التي ينعذر صدق الياسات
 لدورها كقولك كل شئ اتفق مع ثابت ملح . وعليه يتعلق بالمبادي
 حقيقة الراعي المدنية وما صواب حقيقتها الصورية . ولو ان
 الصواب لا نعوض عن المبادي في المائل المجردة

قضية

* ان لمعارف اي مبادي العقل الاولى والي لا واسطة بها وجهه *

* في موكدة توكيداً مطلقاً *

عد ٥٤ اما كون هذه المبادي موكدة مطلقاً فظاهر ولا يمكن ان
 ينسب بالحصص الا انه يمكن ايضاحه بالبساطة . فالعقل اذا لاحظ

ففيها طبيعة المحمول والموضوع بضطر طبعاً ولو على رعيه الى ان
يحكم كذا لا بالخلاف ولا يفتنا لما ذك الثبات منها بحث في التصورات
ولا نفي على تعاقب الارصه . ولا يرل تضطر العقل الى الادعاء
ولو في الاحكام الناطلة والآراء الفاسدة واثرا لفعالات مسا المعرفه
وفي اي زمن كان من الحيوة . وهذا كله ول لم يثبت بالبحر تلك
المبادي كما تقدم الا انه مع ذلك يقع بحقيقتها بحث اذا اراد واحد
ان يجدد الرب فيها يكون مقتضياً لتغلبه اغصاناً قوياً .

وما يورده بعضهم على ذلك انما هو محض سمسطات . ولا يمكن
ان يعترض عليه الا بقصد الثمر فقط . كما يعترض اولاً على وجه
مستقيم بان بعض تلك المبادي كاذب وثانياً على وجه غير مستقيم
بذلك عيه اخذاً من تحير عقلاً وغيره .

عد ٥٥ فيقال اذ ذاك اولاً : ان مبدا الاتحاد وهو كل اثنين
اتفقا مع ثالث الخ كاذب على ما يؤخذ من الايمان . لان الاقاييم
الالهية متفقة مع الطبيعة الالهية وليست متفقة فيما بينها .

اجيب تمييز معنى المبدأ فاسلم ان كل اثنين الخ يتفقان بينهما
فيما يتفقان به مع الثالث . اما انهما يتفقان في كل شيء فامير ثانياً فاذا
كانت المناقاة من كل وجه اسلم والا فافكر فلا يطلب لصدق
هذا المبدأ ان اتفق اثنين مع ثالث يجب ان يكون دائماً من كل وجه
وتحت كل ملاحظة بشرط ان اشاح الاتفاق المتبادل لا يتجاوز الاتفاق
مع ثالث . فهذا الاتفاق غير المتساوي له محل في المسئلة المحاصرة .

لان الاقايم الالهية تنفق في دنتها من حيث ما انعقت مع الطبيعة
الالهية اي ان لها صيغة واحدة . الا انها لا تتحد بالتبادل في
الاقايم المتضادة تصاداً اصافياً فاداً ليست متعقة بهذا الاعتبار فهي
مقبرة عن بعضها بالتبادل .

يعترض ثانياً بان الاشياء كلها اوجدت من العدم عند خلق
العالم فاداً ذلك المبدأ وهو لا يصع شيء من العدم : باطل
اجيب بتفسير المعنى فاسلم انه لا يصع شيء من العدم كموضوع
اما انه لا يصع شيء من العدم كحيز فامير ثانياً فاسلم انه لا يصع منه
شيء بالقدرة المتشابهة لانا قدرة غير المتشابهة . ولا ريب في ان
العدم لا يمكنه ان يكون موضوع تأثير ما كما ان الرحام مثلاً موضوع
تتمثال لانه اما هو حلول كل شيء او انتفاء كل شيء . الا انه يمكن
ان يكون حدّاً اي يمكن شيئاً ان يتقل من لا وجود الى وجود ولكن
بالقدرة الالهية غير المتشابهة لان بين الوجود واللاوجود بالباطنة
وفاً غير متناه كما ستعرفه . ويمكن ان يوجد ايضا ذلك المبدأ بمعنى
اخر اي ان العدم لا تأثيره ولا فاعلية او تعبارة اخرى لا يمكن
العدم ان يكون علة لشيء .

عد ٥٦ وقد اشرنا في عد ٤٢ الى ما يمكن ايراده من تغير عقلاً .
ونصف اليه ما ان كون عقلاً متشاهماً ذاتاً على معيين . الاول ان
فيه نقص كمال اسى ضرورة وجود كبير مما يتوق قوة ادراكه لا
لانه لا يمكنه ان يدرك شيئاً مطلقاً . لانه من كونه متشاهماً يمكنه ان

يعرف تلك الاشياء المتشابهة على الأقل والثاني انه يدعي متشابهاً
 فرقاً بينه وبين العقل الذي ليس بمتشابه لكن لا كان هذا الفرق
 السليبي جزء حقيقي ووصفي من ماهية عقلاً . لان الماهية قائمة بشي
 وضعي يؤخذ من مقياس كل موجود . ومن هنا يؤخذ الجواب
 على قول قائل ان تحيز عقلاً هو سبب الخطأ في كل شيء لانه
 ذاتي له .

عد ٥٧ يفترضون احيراً بانه لا بد لتوكيد مبادئ العقل مطلقاً
 من نظوره علاقة التصورات الحقيقية على ان هذا يمنع اولاً لانه
 ما من احد يتحقق ان الاشياء في ذاتها كما هي في التصورات وثانياً
 لاسانجهل طبيعة التصورات .

احيب مير الكبري فاسلم انه لا بد لذلك من نظوره العلاقة
 الحقيقية صورياً اما انه لا بد من نظوره العلاقة الحقيقية موضوعياً
 فامير ثانياً على وجه غير مستقيم اسلم انه على وجه مستقيم فانكر وامير
 الصغرى ما عكس واعلم ان المبادي التي عليها الكلام مجردة وغير
 مظهورة فيها الى وجود الانسان . ولذلك لا يكفي لتكون موكدة مطلقاً
 تصور العقل علاقة التصورات الحقيقية صورياً اي كما هي بين
 التصورات . وبما ان هذه المبادي لا تخلو من حكم على الموضوع بشي
 يخص ماهيته بطهر وجود حقيقة موضوعية ايضاً على غير الاستثناء .
 فمن تاكدي مثلاً عقلاً ان الكل اكبر من جزئه انخ باستقامة من
 جهة الموضوع ان لا كل موجود وليس باكبر من جزئه . فالتصورات

الكلية المشتقة عليها هذه المبادي غير منحوت فيها وجود الاشياء فادالا
يظهر منها الا الى العلاقة الخفية صورياً. وما قبل من انه لا يمكن
احد ان يتحقق ان الاشياء هي في ذاتها كما هي في الصورات باطل
ايضاً لان ذلك كافٍ فيه ما يجب على الحواس من الاجتهاد في
ملاحظة الاشياء او في محرك اخر او دبل خاص على الحقيقة الموضوعية
وكذلك لا يارم بصور علاقات الصورات باستدانة معرفة طبيعة
الصورات اي ما هي شي قائمه او كيف يتصورها العقل او ما اصلها .
ينارعون بقولهم ان تصورنا كلها تتعلق بالحواس فاداً بدت
هذه المبادي الا حبره ومن انتاخر على ان المبادي التي تاحد
حقيقتها من اسأخر لاحظها في التوكيد اطلق .

احسب اني انكر المقدمة او اعدل عن الحواب عليها وانكر النتيجة .
واما عدلت عن الحواب على المقدمة لانه وان كانت التصورات
كلها تتعلق عن بعد بالحواس مع ذلك لا بد من التسليم بوجود
حسب المبادي . وعليه وان تصور الكل والحزب مثلاً لا يكتسب
الا الحواس الا ان زيادة الكل على الحزب تعرف بمجرد ملاحظة
علاقة التصورات لا بالاختصار والاستنتاج كما يجري في المبادي
لشيء من المتأخر . فاداً عموم ذلك المبدأ وضرورته وصدقه
لا تتعلق بالاختيار خلافاً للكاتبين . هذا ومع ذلك لا سلم
ايضاً ان كل تصور يتعلق باختبار الحواس خلافاً لما يرمع الحسبون
تعباً بلوك لان تصور وجودها كما مر في عدد ٤٥ وتصور الحق والخير

والعادل في الجملة وما شبه ذلك لا يتعلق صلاحاً بالحواس ولا من وجه . بل ن التصورات الكلية ، وهذا ضد الماديين ، المتصورة التجريد هي فعل العقل وحده وليست بالحواس الا سبباً بعيداً كما يظهر صريحاً من ملاحظة اصحابها ومن عد ٥١ وعد ٥٢ . وما قلناه عن تصور الحق واخبر وكوفاً سابقاً له في السكوتوجيا الا انه ينبغي هذا اسطر في صقع عقده الخمسين ملو حداً ف هم وان لم ياتوا بهذا في يد اراء انكار بارباريس واشياء وملاشاة مع تعليمهم مطعناً بهم مع ذلك قد حصوا منهم هذا المشاة وهو ليس في العقل شيء لم يكن في الحواس واحوه كثير . وليس ذلك على ما بصر الا يستحقوا سلاً رجلاً لمذهب الماديين والمراد بهم الحسيون ذوو البنية السنية الفعج ومن ذلك شات مذاهم طبيعة التي ترجع كل قوى نفسا الى الحس والحس في تركيب المحس تركباً محند واي حركات العروق والاعصاب وسباني الكلام على ذلك في غير هذا محل *

آخر السادس

* في قوة تصور علاقة التصورات بواسطة في تحقيق لسيه *

عد ٥٨ ان صدق النتيجة الصوري في كل القياسات من اي قضاي تركبت يتعلق بمداي الاتحاد والتباين . اما صدقها المادي فيؤخذ من طبيعة القضاء في ذاتها . فاذا كانت المقدمات الملاحظة ان

في ذاتها من المتقدم كل صدق استيعة المادي من المتقدم كقولك
لكل اكبر من حرثه والحس كل والانواع حرثه فاداً الحس
كبر من كل نوع من عناه . وهذا الياس سمي محصاً او خاصاً
اما المهرج فهو ما د . كانت احدى مقدمتين من المتأخر و نتيجة
حيث ان اذا اعدت مادياً تكون موكفة نظرياً لكن تشرع كقولك
كل صورة لها ربع روايا متساوية في مربعة وهذه الطاوة لها
ربع روايا متساوية ود في مربعة . فمن كون اصغرى اخبارية
لا يمكن على فرض صدقها ان تكون هذه الطاوة غير مربعة .
والعباس الاحصاري يركب من مقدم من متأخر كقولك اذا
نذرت الدور في الارض حمت شجرة والآن نذر الدور في
الارض فاد سحرى سحرى فصدق استيعة المادي لا يعدو تحقيق للمدتين
الطبيعي . وكذا يدل في النتيجة د . كانت مقدمتان واحداها
محسنة فقط . وبسبب انقاسات الاول والاخير ينزب على انقسام
احكامها او معارف الى اخبارية وعنده محصة وهي التي ياتي بها
العقل وحده بما به ناطق وتثير عادة عن العقلة ابساطه ولا بد منهم
نصوص الفلاسفة ولا سيما الحكماء من معرفة نسام حري لمعارفها
كان تحليلية والبركسية والطرية والعملة مما لا ينبغي خلطه بالعقل
النظري والمحض المخرج من كاسطاً وقد ميره هو ابصار عن العمل العملي
كلها ميدان محملان صورياً فقط) ولا ما صور العقلية المختلة
التي يسميها متولات وسياقي الكلام عليها . فالفلاسفة اذا ذاك يسمون

مثل هذه الاحكام او المعارف كعرفة الاحاس والانواع عقلية بالسلطنة
ويعرفوها عن العقلية المحضة كعرفة تساوي الخطوط مثلاً والروايا
وغيرها في المساحة. لان تلك تفرض اساساً ما في التصورات
المتقدمة الحسية او الاحيائية اما هذه فلا بل هي عقلية محضاً.
والمعارف التحليلية هي تلك التي يظهر من تحليل موضوعها وجهه نسبة
المجهول اليه. والتركيبية بالعكس اي حتماً يسبب المجهول الى
الموضوع من خارج على نوع ما. وذلك كانت للمعارف التحليلية
دائماً من المتقدم والتركيبية من المتأخر. ومن ثم يظهر بطلان ما
نسك به كانط من تعليم غير واحد بان من المعارف التركيبية ما
هو من المتقدم كقولك سعة وحملة اثنا عشر وان لعالم يدانته وانه
لا يبعد حراً من المادة في التعبيرات الجسدية وغير ذلك من الامايق
في الحكم الاول لا يعرفه فتالي اضافة الاعداد: $1 + 1 + 1 = 3$ الخ
حلالاً لما يفرضه الخصوم بل من تصوري السبعة والخمسة
المتصورين سابقاً والمصافين الى بعضها شيخ مساواتها للاثني عشر
وكذا لا استدلال على ان للعالم بداية وانه لا يفقد جزء من المادة في التعبيرات
الجسدية من زيادة تصور ما خارجاً بل من طبيعة حدوث
العالم ومن طبيعة الفقدان الكامل اي اللاشي الذي لا يكمل له تغيرات
الاجساد وقواها. اما المعارف النظرية فهي التي يس موضوعها الا
ملاحظة الخفية فقط كقولك ان الله موجود واما العملية فهي التي
تلاحظ الفعل كقولك ان الله يحب ان يعبد ومن هنا يأخذ

العقل النظري والعملي تفسيره وتنبه وفي مري كلام مهيب في ذلك فانظروا .

عدد ٥٩ وصدق هذه العيادات الصوري نظري لانه اذا انطق
مبدأ الاتحاد والساكن لا يمكن مطلقاً ان يكون في اسبحة كذب لان
هذه المبادئ يعين كل حظر الخطأ كمبدأ لسان

وعدا ذلك فاما محققون اما تنصل باساس اني الحقيقة المحمودة
ما قبل وهذا يدل عليه صريحاً طسعه الدهان الذي على فرص
الحلاف لا يكون الا محض اصاح وباح العلوم . والاحتمال البوي
من يعني تفصيل العلوم البعيدة لئلا ولا يسي الاطالة في رد
ما قام بعض المؤيدين الماخرين محاماً ذلك من انه لا يمكن ان
يبحث على مجهول لانه لا يثبت . واذا وجد العقل حقيقة محمودة
يكون قد خلفها وهكذا يوحد الله متلاً عند وجود تصويره . وان
حقيقة ازالة وكل حقيقة توحيد هي اما انها كانت معروفة من
سلفوا قبلنا او انها كانت متضمنة في المبادئ التي نحصل في منها .
فاذا ليست بحديثة .

والجواب على ذلك انه يمكن بحث على حقيقة محمودة معرفتها
الاصالية والضميمة فلا يكون البحث على شيء مجهول مطلقاً ولا قوة
للسيطرة الشيطانية الاقدمين وفي اما انك تعرف ما تبحث عليه
او انك تجهله فان كان الاول يذهب ببحثك سدى او الثاني فلا
تجد شيئاً . ومعرفة الحقيقة الحديثة لا تنص لا غفلاً ولا موضوعاً

الاراضي * من عدم صورته ومادته فاداً لس فيها خلقة . نعم ان
الحقيقة هي في ذاتها ارية غير ان معرفتها يمكن ان تكون ماسطر
البا فقط حديثة وهي كسرة . كذلك فلا يمكن ان يكون ذلك انها قد عرفت
من غيرنا قبل . وعلاقة المادى بالحقيقة تتجلى عليها لانصر شيئاً
لان تجديد المعرفة قائم شبيه هذه العلاقة . فانقرر ذلك يقول
اثباتاً نخرج الاول من كلامنا المار .

قصيدة

- * يمكن حساب معرفة حقيقة مجهولة بالناس بسهم صورة ومادة *
* يمكن ان يكون كذب في سجد خاصة من ذلك *
* حسب طبيعة المادى مركبة مادة النحاس *

عد ٦٠ اما الجزء الثاني من كلامنا فلا يحتاج الى اثبات بل لا يمكن
ان يثبت وهو ظاهر من انه لا يمكن الربط في ما في القياس
الشرعي من الصدق الصوري من دونه في مبادئ اهل
الاولى اما صدق القياس الذي يعرف بسهولة لان من يصنع قياساً
او يبين له شيء ما بالناس يضطر ويمكنه ويجب عليه ان يبحث
على النوع الذي يصدر به صدق المحدثين من احد مصادر الاحكام .
فالمسئلة الخاصة بالاشياء في كيف تعلم انما وضعها قياساً شرعياً
وحسباً . غير ان انواع الدلالة في عدد ١٠ ما انما واضحة ولا واسطة
او انما ترجع الى مبادئ الاتحاد والنباتين وعلى كل لا يفتقر انطباقها
الى اثبات ثم من حيث ان هذه القواعد عملية لا نظرية فكونها

اطبقت حساً في موطن حص وكبريا اصعبا الى ذلك كما يجب
 بما هما فعل باطل فيما يبر بكونه ما ك به التامل السطحي في
 تلك التواعد في انفسا . ومن ثم سهل عليك دفع كل شكال يرد
 من اساءة استعمال انداس .

عد ٦١ فاهم يعيرون اولاً انه لم يجل رمان من حصا كثيرين
 في القدس . فليس محقق بحيث يمنع منعه ما عداس ولا شيء
 كادب بحيث يمنع تاهلك به في منع الان ما عداس انه محقق
 كبراً ما سكر بما بعد كعاسد . وبشهادة ذلك مآرعات اللباس
 التي لا تكاد تجد .

والجواب في امير فذكر ان ذلك كنه قد نسب او ينسب عن
 القياس الشرعي اما انه نسب او ينسب عن غيره فاسلم او عدل . نعم
 لا سكر انه لم يجل رمان حصا كثيرين لاساءة استعمال اعباسات
 الا ان هذا السبب في وليس ما يخصهم ر قدر وال ذلك كله ينتج
 من القياس الصحيح صورة ومادة فتعديهم ذلك شيئاً . وما فاهو ايضا
 في الحل الثاني باطل مطعماً والافلياً بوان كانا قادرين بسمطة
 بة ضون بها ولو بحسب الظاهر فقط صدق مدا ما من المتقدم او
 يجامون عن تنبيه نضه اما مآرعات ال لاساءة فليست ناشئة عن ربههم
 في تحقق استنجة الشرعة بل عن احدهم كبراً البراهين من مبادئ
 ذات ريب او محتملة فقط .

عد ٦٢ يعرضون دساً ما لا يمكن تحقق صدق قياس شرعي .

لان ذلك انما يحصل بواسطة القياس فيركب الدور القاسد .

احسب ثاني انكر المقدمة والبرهان . وما قبل في عد ٥٩ و ٦٠
يعرف على اي اساس يعتقد تحقق استنبطه واسا لانفع في الدور القاسد
في ابصاحا ذلك . لاسا في القياس لانسبت الصعري بل بين فقط
ما هو معروف مداته ويمتنع الريب فيه بلا فساد وبذلك يحجب التسليم
يومن غير برهان .

يسارعون اولاً بقولهم انه يمكن دائماً ان رتاب يصدق استنبطه
وبذلك لا يمكن حطاً قوتنا ، الذكرة التي يمكنها ان تذكر لنا في القياس
نصوات كادنة ولانه اذا حصل براع في مسئلة لا يعرف حرمها من
استقامة القياس وحدها اي المتارعين احسن قياساً بل لاند من
الاستعانة على ذلك بشهادة الاعبار فاداً الخ

احسب ثاني انكر المقدمة وامير البرهان الاول فاسلم ان الذكرة
يمكنها ان تذكر سا الخ ادا لم نصع او تنامل كما يجب والا فانكر
فعندما ثاني بناس من تلك التصورات او المبادي المستحضرة فعلاً
في العمل لا يكون محل للذاكرة المراد بها قوة معرفة التصورات
وعلاقتها ثانياً . اما اذا اقصى الامر اعادة بعض المعارف الماضية
فيمكنها اذا ترددا في ثانيا ان تحقق هل تصورهما بما تصورهما به
مرة ما من العلاقة عيها والظام والبيان .

اما البرهان الثاني فانكر فيه المقدمة والعلة بالمعنى الاتي . فمن
انسبت صفراء من المتارعين ببراهين سديقة وما حودة من اصل

منقضى يعتبر صاحب الحق وإن في كل التسمية محضاً لا في
ما يخص الأمان والعادات من حيث يتوقف عنها دائماً على رأي
الكنيسة معللة الأمان بعصية من تحض ولا سمع من ذلك
اعتبار الآخر غير منصرف في رخص العدة فإن ما فيها من
الضعف والساد يصح عليه أنه معاند ومحب دونه وبينه دوى
الهي عن اتباع رايه راجع ما سبق في آخر ٢ عدد ٢٢٠ ولا تنعك
كثيراً لك قد تعرضت تحكك على غيرك ولا يكرار ذلك بعد
حذاً وخصوصاً في الأمور بعصية لانه لا يكون حتمك معرراً
عصية نثر رايه أكبر وأعم من مررت بهم

بارعون جداً أن القياسات العنصرية عند أهل شيئا من
المعارف الحقيقية. وانقاسات الاخبار لا في نفس تحقق لتركب
الأولى من مبادئ مجردة وصوره محضة واسته من مادي اخبارية.
ثم من طبع عينا أن يعرف المردات قبل الكتب وحقق الكليات
تعلق بالمردات لا بالعكس الا انه يحرى الخلاف في الناس.

أحيب على الأول نبي انكر الامر وما يؤيد به من البرهين
من شيء. لأن المعرفة الكلية ليست محصورة فيما اذا كان موضوعها
موجوداً فعلاً فقط بل قد يكون ذلك علامات مؤتله أيضاً وهذا
تصادم العدم وانتصارات الرغمة والاختيارية وهذه المعارف من تيقن
القياسات المحضة اما الاختيارية فتحقق بحجها ابيادي طبيعي حسب

طبيعة المتقدمين

وعلى الثاني نافي امير الحركة الاول فاسلم انه من طبع عفا الخ
 في تركيب بعض التصورات اما في القياس فابكر وامير الحركة الثاني
 فاسلم ان حقيقة الكليات نعلق الخ في المادي اية اي التي من متأخر
 ونطريق اللزوم اما في المادي الآتية ي الي من لمقدم فابكر وحقيقة
 هذا التمييز الاخير يظهر ما مر في عدد ٥٧ وليس طريق القياس ونصور
 بعض التصورات الكلية واحدة . لانه من حيث ان التصورات
 الكلية لا تنصر كلها بالتحديد فتفصي فراض معرفة الفرديات كما
 بها علمه في محله سمع مثلاً بكل صواب من هذا السد الكلي المجرد
 عن الحواس والاحتمار وهو يجب ان يرد لكل حده هذا التصور
 المجرد اي انه يجب على السارق ان يردوا ما سلبوه . وان كان
 لذلك محل في القياسات الاحتمارية ايضاً جئنا لاناخذ المدمتان
 تحقنها من تعدد الحوادث الفردية بل من المبادي المؤسس عليها ثبات
 الشرائع الطبيعية كقولك ان الماضي كالمستقبل والعقل التشابهية تصدر
 معلولات متشابهة . فاداً ولو ان العقل الشرعي يتعمل في بعض
 التصورات الكلية من الفرديات والحركات الى الكليات لا يبع ذلك
 من ان يمكنه ان ينفع في القياس شيئاً مفرداً او حقيقياً من المبادي
 او الاحكام الكلية .

وهذا الاعتبار الاخير في اصل التحقق الطبيعي في ابياديه
 الاحتمارية صريح انه لا دور فاسد في ذلك كما زعم بعضهم بدعوى
 انه يقال ان التحقق الطبيعي مؤسس على ثبات الشرائع الطبيعية وان

هذا الثبات عليه محقق صعباً. لأن ثبات الشرائع الطبيعية بالعموم
محقق بطريقاً أساسه على المبادئ المذكورة قريباً التي تعنى الطبيعة
الناطقة الى اعتبارها محققة كما قال ما لا فساد في كونه في
الحير، وعلى الحكمة الالهية اني لا يمكنها ان تدع هذه الشرائع ان
تغير تعبيراً متواصلاً ولازم السبل الدائم في طبيعة الاشياء ولم
يكن للبشر قسمة ثالثة مدبر، فعالم وكلاهما يضاد حكمة صانع
الطبيعة ويكون دليلاً على التوكيد الطري في اشرائع الطبيعة بالعموم
ولا يصح بذلك كون حوادث تلك الشرائع بالخصوص محققة طبعاً
لأن هذا مما يفهم ان الشرائع الطبيعية مرسومة بحيث يمكن ان يكون فيها
استثناء في حادث حصوي ودأب لم ترجع في ذلك الى اساسي
الطبيعة والهمة لا يمكن ان يكون تحقق الطبعي اصل في اعتبار كونه
كما ذهبت اليه مدرسة السكونية. لأن هذا الاعمار انكلي بما له
اختباري لا يمكنه ان يرد شيئاً على ما يقتضيه ترتيب الاشياء
الطبعي اي ترتيب شريع الطبيعة عليها

الجزء السابع

* في اضطراب الطبيعة اضطراب في بعض احكام ي في حسن الطبيعة بعام*

عد ٦٢ ان تلك القوة التي تضطر الناس المختلفين لارتداد بعض
احكام تلاحظ بالخصوص العادات والعيشة الاجتماعية تسمى حسن
الطبيعة العام. لانه من المقرر من اختبار اجيال كثيرة وانما قديمة

انه كان مسائل مختلفة احكام ثابته ومتوافقة وعامة كقولك يجب ان
 يعطى كل مائة وانه يوجد له وعد ذلك ولا يجوز ان هذه الاحكام لم
 يشاع عن التربية او الاحكام اعاسد او الراء ولا عن الرحا والاشفاق
 ولا عن شهادة الاعار. لان هذه الاسباب مختلفة بخلاف البلاد
 والرمال والاحوال. فلم يبق اذا الا انها صادرة عن الطبيعة الناطقة.
 التي هي واحدة في الجميع دائما لان ذلك ليس كصدور الخفائق
 الواضحة بواسطة او بلا واسطة عن تلك الطبيعة الناطقة لان هذه
 الاحكام لا تظهر حقيقة ناول نظرة لباس كاهه او لا كدهم على
 الاقل مع انه يعمها مهم من لم يصع قط قياسا دقيقا بل تتولد من
 اضطراب اعني بحيث يضطر الانسان بحكم نظريا في هذه التصورات
 العامة كدلائل الخلاف ونحوها فذلك عمليا. ومن هنا يمكن احد
 برهان على لاثبات وجوب التسليم باضطراب عقلا هذا. لان
 شدة الطبيعة لا ينصران في الاشياء الضرورية كما انها لا يفعلان ما
 لا فائدة فيه وما ان بعض الخفائق الضرورية حدا لحسن ترتيب
 العيشة الناطقة كوجود الله وكونه معنيا ووجود حياة اخرى بعد
 المحاصنة وغير ذلك ليست موضوعا لحسن الباطن او الخواص الظاهرة
 او شهادة البشر ولا يثاني للعقل تصورها ناول نظرة ولا يمكن ان
 يكسبها بواسطة القياس اكثر الناس الذين ليس من قبيلهم ان ياتوا
 بقياسات دقيقة بل من عدم وجود هذا الناعث للعقل او هذه
 الوسيلة الى معرفتها تقصير الطبيعة في الاشياء الضرورية. كما انه

لا يكون لعملها فائدة أو تختم علما أن الحكم بواسطة هذا الباعث على
حقائق احكام اخرى كوجودها و وجودها سمس مثلاً وعبر ذلك بما
يرشد اليه العقل انا نقرر ذلك بقول

قضية

* نحن الصيغة العام في بعض الأقسام يلاحظ على بعض العادات *

* والعبء يقع على من يحسن على التوكيد و غيره *

* مع ذلك عن الإجماع العام *

عد ٦٤ لا بد قبل الشروع في ثبات بقصة من تبيين الفرق ولا
بين حسن الطبيعة العام وبين الإجماع العام لمسط لانه حينئذ وجد
الحسن العام فهناك الإجماع ولا يعكس. لأن الإجماع يحصل من
المبادئ المعروفة من العقل. لا بواسطة ولا تتبع مجامعته الخطأ اذا
كان صادراً عن غير الصيغة الباطنة أي اذا حثي بالحكم اعتقاداً على
عدد الحكيم كذا فقط أو على صانع علائق الحواس أو على آراء
تصورها العقل من قبل أو على تعليم الأقدمين العائد أو لم تتم فيه
الشروط المنقضاء كما جرى في الحكم على حركة الشمس وعدم وجود
اناس في اطراف الارض المتقابلة وغير ذلك ثانياً به وبين
الشهادة العامة التي يعظم شأنها غير واحد لايها في الخفيفة غير موجودة.
ويجب امتدادها على رأي هؤلاء العلماء الى معارفنا كافة كفاءة عامة
ووجيزة كما مر في الجزء الثاني من هذا القسم عد ٤٠ و ٤٢ ولذلك
نفترق عن حسن الطبيعة العام الذي موضوعه الاحكام التي يتوصل

اليها بالحق الباطن او سطر اعلى بواسطة او بلا واسطة او
بالحواس اظاهرة. وما عد ذلك فان الشهادة السرية تاحصر
لا تمتد الا الى الآثار المحسوسة فقط وتعرض دينا معارف غيبية
محققة لا تتعلق بها كما سنعرفه .

عد ٦٥ ومن الصريح ان احكام حس الطبيعة العام محققة
تحققا مطلقا لانها لما كانت من جهة عامة وثابتة ومثابثة وباررة عن
عقل مصطر لا رارها ومن جهة اخرى صادرة عن الطبيعة الباطنة
التي من شأنها ان ترشدنا الى الحق بتبع قسادهما والا لزم ان الطبيعة
الباطنة تحربا الى الخطا دائما وسواء بحيث لا يمكن الرجوع عنه وهذا
باطل لانه يلزم منه انها باضفة وعدر باطمة معا لانها ما يجب عليها
فعله . فاذ لا يمكن الربيب في تحقق هذه الاحكام الموصري بلا تافه
صاهر . لانه لو سلم ولو من ان الطبيعة الباطنة تحربا منها الى الخطا
لو انه يمكن ان يرتاب في حقيقه الاحكام المرشدة انبها الطبيعة لوجب
الربيب في كل التي والوقوع احياء في مذهب الشطبيين المطلق
الذي يحجب بكل تعقلا . هذا ابرهان ولو انه يصح على تحقق كل
حكم صادر بالحقيقة نارشاد الطبيعة اساطفة الا انه من حيث ان
ضرورة السليم نارشاد الطبيعة الباطنة هذا لا نلاحظ الا بعض
معارف لان باقي المعارف تتعلق بمصادرها ودلائلها الخاصة كما
يؤخذ مما اسلمناه في عد ٦٢ يظهر معنى حصر قضيتنا بلفظة
على الخصوص

عد ٦٦ يعرضون أولاً ما لا وجود لبل هذه الاحكام العامة
والثانية والثالثة أولاً لانه لم يجل من وجود المعطية وثالثاً
لان شعوراً كثيراً كانوا يركبون كائن حقيقة حد ضد
مبادئ الادب الاولى كحتمار الدير واداحة لسرفه وعبر
ذلك فاداً .

احجب أولاً ما البرهان الاول غير مستقيم لما تعرض الان
ان هذه الاحكام قد وجدت ولا تكفي على شيء منها بخصوص بل
على دليل توكلها كخاص فقط . وثالثاً اني انكر المقدمة والبرهان
الاول اذا اريد بالمعطية لمعطية باحصر فار توليوس لان كبيرين
رعمون اشياء قبيحة في (تلك الافه) وذلك بشا عاده عن فساد
السيرة الا ان الجميع يجمعون على وجود قوة وطبيعة الهيبس . اما اذا
اريد بالمعطية بالساحة وهم الذين يفرضون عيشة مسودة كال
لا اله بحريه الماغبين عما او يقولون بان الطبيعة الناطقة
لا رشدهم الى انهم بوجود اله فاحواب ما قاله سيسكا وهو من يقل
انه لا يشعر بوجود اله فهو كاذب لانه اذا اثبت لك ذلك هار
يرتاب فيه وحينئذ لئلا وعدا ذلك فاعلم انما لم نأخذ نفق هذه
الاحكام من عدد المرات كذلك بل من ارشاد الطبيعة الناطقة
وبذلك لاحاجة لاثبات وجودها عند البشر كافة فلا استثناء
وساتي لهذا مريد بحث عدد الكلام على وجود اله

واحجب على البرهان الذي بان الفناح المذكورة لاثبت ان

ملك الشعوب كانت تحمل مبادئ الادب الاولى ولا لسان هذه القبائل
 تناق عاباً من تضاد ما بحسب الظاهر في بعض التصورات او من
 سوء تطبيق تصور عام على حادث خاص وتأساً من ارشاد الطبيعة
 الباطنة الى اضرار هذه الاحكام يلاحظ العقل . اما الارادة الحرة دائماً
 فيمكنها ان لا تنقسم الى ارشاد العقل وخر الاسرار الى حرائم قبيحة
 حد وخصوصاً اذا اسعدها فساد الحصال واسمه الاعسر الرديئة
 يارعون اوداً بان هذه الاحكام وان يمكن عمه يمكن ان تكون
 فاسدة كما وقع ذلك فعلاً في حكم على عدم وجود اناس في طرف
 الارض المتقلبة وعلى حركة الشمس والنول . بشرت وعبر ذلك .

احسب اني امير المقدمة فاسلم ان هذه الاحكام الخ دالم تشا عن
 ارشاد الطسعة الباطنة والا فانكر . ووجه . فمير يظهر مما مر في عدد ٦٤
 والامثلة الموردة يست بي لان هذه الاحكام ليست مستندة الى حسن
 الطبيعة العام وانما تشا الحكماء الاولان عن عقل ظاهري فقط
 والثالث عن فساد الحصال على رغم ارشاد الطسعة الباطنة
 يارعون ثانياً بان الاحكام الصادرة عن ارشاد الطبيعة الباطنة
 يمكن ان تكون فاسدة ايضاً اذ لا يمنع ميل العقل العام الى شيء فاسد
 كما لا يمنع ميل الارادة الى الشر .

اجيب بانكار المقدمة والبرهان فاني كليهما ممنوعان . لانه قد
 قرر من احبار البشر الباطن والعام ان قسا ميلاً طبعياً الى الحق
 واسعادة تحت وجه خبر كامل مطلقاً فاداً اذا كان فيها ايضاً ميل

طبيعي الى الخط واسرائيلي بصاد به سعادة كر في مسا
خصائص ضعفه مساقصة وعند . هل . واما قضا ضعية لان
كلاما يس على مسكه ما في الشر الادبي في الخطه ما يكسب
عادة او على الميل الى الخطا ورثاء جمعا عن ادم بعة ديه .
عد ١٧ بعنوان ثانيا ان من الاحكام لا تعد كر الناس
من السدح لانهم ان يحقق يعرفوا ان كر غيرهم من اس
يري رايهم .

احب انكار ائمة ومير العزم وسم ان عند شخص لا يرم
دما شخص مصادر من الاحكام والا ذكر لانه من
صطرا من حقه الى وضع من الاحكام ومن مصادتها مهموم من
جهة اخرى فهو ما . سبعة والحب اني واليهيب انما يمكنها
ان تحقق مصدرها هو الضعفة لئلا في لم سار عدا هل
رون ما ريب . وار ما حيا شي من ذلك يمكن ان سر
بعض الناس ولا يجب موافق كانه ولا يحد من حكم دليل
على الحق والا كر الذي . واوروا في ائمة والاعتقادات
الباطلة ائمة ومعذور . لم يكن معروفا في ضعنهم الماطنة
غيرهم بين الحسن والبع وبين ما يجب سرره وما يجب تمسك
به وبوفي ما يلاحظ الاداب والعشة الاحتعية مبط لهم لم يكن
مكالم . يحوي في التقليد والاحماع عام ادم كاوا يجهلون وجود
غيرهم من الامم او بطون ان ما هم عليه من الوثنية عليه غيرهم

الاليهود.

وما قيل يؤيد الجواب على قول قائل بان مصدر هذه الاحكام ليس هو الطبيعة الباطنة بل تقليد الابوين الاولين. لانه ولو سلمنا بان ذلك امكن ان يصبر بالوابد المتتالية الا انه ما لم يرشد العقل نفسه الناس الى امرار مثل هذه الاحكام يكون نص رعاية المحس البشري. لان تقليد الوثنيين ومثلهم الرديئة وفساد افعالهم كانت مضادة دائماً لهذه الحقائق. ويظهر ايضا ان الوثنيين والبربر لم يكونوا يهذبون بينهم ذلك التهذيب الحسن الذي يعلم به الاناء. بينهم تلك المعارف الضرورية لحسن ترتيب الحيوة الباطنة ومع ذلك قد حفظت هذه الاحكام ولو بالعموم على الاقل. ولو ترك الان تهذيب السنين لانهم فقط لكنا نرى طلمات الجهل مسددة في كل مكان. يارعون بان تحقق احكام حس الطبيعة العام غير جذير بالفيلسوف لانه ادعى فقط كما قال ناييل

اجيب بانكار المقدمة واعدل عن الجواب على مقدمة البرهان وانكر النتيجة. فقد قدما ان احكام حس الطبيعة العام لا يمكن ان تكون فاسدة من دون ان تكون الطبيعة الباطنة باطنة وغير باطنة معاً. فاداً يمنع الضد باطناً. ويمكن القول بان هذا التحقق نظري بحيث يتعذر حتى على الله ان ياتي بعكس ذلك على اسا لانستد في ذلك الى المسافة من جهة الله فلا يقع في الدور العاقد لاسا سثبت بهذا البرهان وجود الله. الا ان هذا لا يتقص مسافة الضد الباطنة

وبذلك لا يذهب بالتوكيد الطري. واحداً على فرض ان هذا
 التحق ادبي فقط لا يعتبر بذلك انه غير خليف. بالنسوف الذي
 يرتاح الى اي نوع من التحق النائي عن المبادي الطبيعية والذي
 لا بد من كونه مختلفاً باختلاف الاسباب. انظر ما قبل في عد ٢٦
 واذا كان من لا يبالي بتوكيد هذه الاحكام زعماً بأنها صادرة عن
 ارشاد الطبيعة الاعى كهريرة البهائم يحجب التبراري ان هذا الارشاد
 في الطبيعة يدعي اعى لانه لا يدرك في هذه الاحكام عالياً وجه
 الاتفاق والاختلاف على وجه مستقيم لكن لا على وجه غير مستقيم
 وهذا يكفي للقول باننا لاسلم تلك الاحكام وتحتها الا بما انا
 باطنون ومسدون الى علة صوابية اي لمعرفة اصلها الحقيقي وامتناع
 الخطأ فيها

الحجر الثامن

* في وجود الاجسام *

عد ٦٨ ان حواساً حسية فاداً لا بد قبل الشروع في الكلام
 على تحق المعارف التي ندركها بواسطة الحواس من اثبات وجود
 الاجسام ببراهين سديدة رداً على الصوريين الذين يزعمون ان
 الاجسام ليست موجودة بل انما هي تصورات في عقولنا وامام هؤلاء
 جرحس بركيلاي. ومذهب التصور على اتحاء متعددة فمعه اعلى وهو
 ما يزعم صاحبه انه يمكن اثبات عدم وجود الاجسام ومنه سلب

وهو ما يرغم صاحبه فلا يكر حلا الصرف في الاتيان بهما سديد
في هذا الامر ومنه سرى وذلك عندما يعري حقيقة التصديق ووجود
الاحكام الموصوغي وانعني الى قوى نفسا وحدها و الى نوع من
الامكار ومنه سرى وذلك عندما يحصر قوة كل بهما و قوة
تصديقها الباطن في تحقق وحدنا فقط . ما ما يترك فلا يكر ووجود
الاحكام الا انه يرغم انه لا يتبين ما الاكتفاء الى ولابد قبل
ايضا حقا حقيقة ذلك من السه على ثلاثة امور .

اولا ان المراد بالتصورات الحسية في هذه المسئلة بعد عن نفس
مثل ما عند حضوره نشأ موحودا بالفعل وهو ما سميه حسا .

ثانيا ان المراد بالحكم موضوع مقبر عن عنسا متد ومناوم لا يتحرك
وقد اصرنا عن تحديده ان ياتي عن البحث في هل ما تقدم من
الخواص بكثير ماهة الحكم النظرية اولا

ثالثا لابد من التمييز بين تصور الحكم وتصور المادة لان المادة
انما هي العناصر التي يركب منها الحكم وفيها مباحث كثيرة والحكم
انما هو ما قلناه سابقا الجمع حتى الحضور . فليست اذ هل الاحكام
بالمعنى المتقدم موحودة حقيقة اولا

قضية

في التصورات الحسية وما في طبيعة الدخلة من شأنها الى تعليلها على مواضع
مبيرة خارجة عما ليردنا فاضعا على وجود حسنا وسائر الاجساد مقابلة
عند 79 انه لمقرر من الحس الباطن ان في عقليا تصورات حسية بالمعنى

المقدم وأنها متعده وثانيه وذلك عندما ملل أحراه محسبه لذلك
 الموضوع مدى سميحه حسبه ونيل ما سميحاً وحيثما وجد
 عند ذلك. ومن ذلك الحسن "ناقص معرف صار في عساه ملاً
 في نفسك التصورت على موضع موجوده فعلاً دا عرفت
 ذلك وطاراً من أن ملل عساه الى سبه لتصورات الحسبه
 في المواضع التي سمعها حسداً وحساد سائر الالاء مظهرة ثابت
 وقوي لا يتغير في زمن وبحسب وجهها كانت برهمن لمؤدة
 الصد ولا ينقص في أي نفس كل فرحاً وأد أو عصاً وحسد
 لـ د رداً لكل رعباً ان لا يكون تلك المواضع المستحصرة
 بالصورت و لتصورات عساه موجوده تقدم ما دها من كفا
 عساه وسبب لنا على رعبها دائها وحسبها فبمع د ر هذا الملل
 الى الحكم وجود الاحسام فعلاً اسي عن الطسعة الدفعة. والحال انه
 يتبع ر الطسعة لباطنه بحراً ابدأ الى كحصاء بحيث لا تكسب حصص
 منه فاداً اذا كان لما تصورات حسبه وميل قوي جداً في طبيعنا
 لباطنة في سببتها الى مواضع موجوده فاعمل بمن الخلق ابدى
 لا ريب في ر حسداً وسائر الاحساد موجوده

ثم اد. عندها حاب الله حاب الطبيعة وهذا الملل الطبيعي والقوى
 مع أيضاً باعتبار الصديق الالهي ان يسوقنا دائماً الى الخطاء الذي
 لا يمكن التخلص منه. واعتبار حاب الله هذا يمكن ان يصير به
 الحدال مع التصوريين لا دور فاسد. لانه من حيث ان العقل

بضطر اضطراراً طبيعياً الى ان يتصور تصورات كثيرة حسنة لا يعمل
التصوريون (اذا انكروا وجود الاجساد وضرورة تعلق العقل
بها في تركيب هذه التصورات) علة هذا الاضطرار في التصور كما
لو كانت الاجساد موحدة الاقدرة الله الخالقة هذه التصورات في
عقولنا كما بظهر من المشكلات التي يوردونها

عد ٧٠ وهذا البرهان لا يفهم التصوريين فقط بل ما لبرنك
ايضاً لانه ما حود من العقل فقط فباطل ادما ما ادعاه ما لبرنك
من انه لا يمكن ان نحقق وجود الاجساد الا مكشف الهى . وباهبك
انه لو كان ذلك صحيحاً لتعذرت علينا معرفة الوحي عيه اذ
لا ريب في ان الوحي كما هو الآن عندما يفرض فينا معرفة محققة
بوجود الاجساد لانه يفرض ضرورة تلك الوسائط او الدلائل التي
سها نبلغ الى معرفته وبيره عن الوحي الكاذب وفي ما قلناه مطلقاً رد
ايضاً على الذين يسكرون كل تؤكد طبيعي ويجعلونه في الوحي الالهى
وحد موافقة لصاحب ذلك الكتيب الذي عنوانه في ضعف
العقل البشري . لاهم بذلك يجعلون معرفة الوحي المحققة متعذرة
علينا . فيما ينبغي فعله اذ وكيف يمكن ان يصدق الوحي الالهى في
كشفه لما شئنا اذا لم يكن منقذين ان هذا وحي الهى وانه يجب علينا
ان نصدق ام كيف يمكن ان يسمى تصديقنا فعلاً صواباً اذا لم يكن
موسساً مطلقاً على ارشاد محقق لعقلنا . انظر في ذلك مورانوري
الممد كل ما في الكتيب المذكور من السفطات

عدد ٧١ ولا يعني شيئاً عن ما يترك القول بأن ليس مراده
 الوحي الحقيقي بل الوحي بواسطة عقولنا الذي يتحقق وجود الاحصاد
 بقدر ما يحيطها في الذات الالهية لان هذا ليس صحيحاً ابداً كما يظهر
 من كتابه وإنا نحاجي عن تعليمه العائد لمرهان أكثر فساداً. فمن
 يسلم لما يترك ما نعرف كل شيء في ماهية الله. اليس ان نسا
 نريدهما تريده بلا واسطة وهو أيضاً لم يترك ذلك طماداً لا يمكنها
 ان تعرف ايضاً كذلك مع ان المعرفة ليست اشرف من الارادة.
 ورد على ذلك انه لما لم تكن كل الاشياء مدرجة في الذات الالهية
 الا بالقوة او سر سام كان الطر في الذات الالهية كالملا بمعرفة
 الاحصاد السامية فقط لا الصورية مع اما نعرف الاحصاد كما هي
 موضوعاً في ذاتها ولو بمفاعيلها على الاقل. واعلم ايضاً ان الوحي
 الالهي لا يمكن للحظ الذات الالهية كما هي في ذاتها بل يقتضي لذلك
 ايضاً ان يرتفع العقل البشري الى الله ارتفاعاً فائق الطبيعة كما يعلم
 اللاهوتيون الاعتقاديون اذا احطت بما ذكر عرفت ان نتحقق وجود
 جسداً وسائر الاحصاد بالعموم وان كان شرطياً كما ينفع من البرهان
 عينه. الا انه لا يكون ما نظر الى احد الاحصاد بخصوصه
 لاسا نعرف ان الشريعة الطبيعية تقتضي انه اذا تأثرت حواسنا من
 موضوع خارج يتصور عقولنا تصوراً يبين ان ذلك الموضوع موجود
 فعلاً الا ان حائق الطبيعة يمكنه ان يتنص تلك الشريعة في حادث
 خاص وقد وقع ذلك فعلاً فاداً لا نتحقق وجود حسد ما يعبه الا

نحفظاً طبيعياً فقط

عد ٧٢ يوردون أولاً أنه لابد من كون مثل في الحكم بوجود
الاحتماد ناشئاً عن الطبيعة الناطقة من البحث في هل سائر أساس
بحكم كذلك . على أن هذا يبرز معرفة وجود الاحتماد لأن
ليشتر احتماداً لا محالة فاداً

احتم ما ي اعدل عن الكبري والكر الصغرى واسم ناعه
وانكر سجة بعد مرّة لا يجب صدور حكم عن الطبيعة الناطقة
سؤل سائر الناس عن ذلك . ذهب ساعدنا عن هذا القادع
فتراسا ما هو تحت اعدل باض لأن التصورين لا يكررون
وجود ساء . اخر كوجود قطع النسر عن س لها حسداً اولاً
و سلمون انما بل ما سداً لا تغراب عن صورائنا ما سداً
وان الكروا ذلك ساقصوب دواهم صريحاً ويصن علمهم بترك
بحدل . و ر و ب س سرح حسداً لا يغراب عن صورائنا ما سداً
ضرورة .

يرون أولاً أن مثل في طبيعته الناطقة لا يمكن أن
يكون برهناً محضاً إلا إذا كان بين استقصور انكسبة والاحتماد
علاقة لازمة على أنه من بينها من علاقة . لأن التصورات انما هي
كبيات او حساب ميسر من لسان الاحتماد ورد على ذلك
الاحتماد سي . حادث فممع ان يكون لها علاقة ضرورية مع
التصورات .

احسب تغيير الكرى فاسلم بان هذا الميل الخ الا اذا كانت علاقة
 لازمة مطلقاً او بشرطٍ واما انه ليس برهانا محققا الا اذا كانت علاقة
 لازمة مطلقاً فقط فانكر وامير الصغرى فاسلم ان ليس من علاقة
 لازمة مطلقاً وانكر ان ليس من علاقته لازمة بشرط فاداسلم بوجود
 هذا الميل في الطبيعة الناجنة يلزم ضرورة ان يعال التصورات
 الحسية وجود مواضع شتى بها والا حدعنا الطبيعة الناجنة .
 فظهر اذ ذلك وجود علاقته لازمة بشرط وان لم تكن علاقة لازمة
 مطلقاً ادلا ساقاة في وجود هذه التصورات في العقل مع عدم وجود
 مواضع . ولا ريب في ان هذه التصورات الحسية انما هي كميات او
 هيئات تعمل الا بها مع ذلك سببه عدم وجودها في العقل ، ايسا طة
 بل تعلق على شيء موجود بالفعل وهذا يوجد ايضا من الفرق بينهما
 وبين تلك التصورات المسماة اذكارية او استحصارية . فاداً يبع
 شرعاً من وجود ميل العقل المذكور وجود المواضع ولا يبع من
 ذلك ان الاحسام شيء حادث لان ضرورة وجودها ليست مطلوبة
 بل شرطية فقط . وقد اصرنا عن نسيب كمية تأثيرها وجود
 التصورات الحسية وعن نسيب طبيعة هذه التصورات لانه وان حبي
 علينا بذلك لانضعف قوة البرهان لما خود من شدة ميل العقل
 يمارعون ثانياً بان في عقل المحايين والبله ونعوم ميلاً قوياً
 وتصورات حسية ثالثة وموهنة وليس لها مع ذلك مواضع موحودة
 فعلاً وعدا ذلك فاسا يرى فيسا ميلاً قوياً الى الحكم بان في الاجساد

خواص ثانوية كاللون والطعم مع ان العلة قد اجمعا على انها
في النفس فقط. ودانست. خواص الاولى بصا كالمتداد والدفع
الا في النفس فقط كسك والاحساد ليست موحدة.

احسب على الاول اني اعدل عن كل ذلك فمبينا وتصورنا
الحسنة حاصلة لحكم عقلنا الطبيعي بحيث اذا املنا ان ندر ان
ندرك ان هذا اصل ناشيء عن الفعل فقط وهذا لا يجري في العاقلين
والبله فاذ لا مفسدة. على انه من استطاع ان يفحص فكار الحواس.
وعلى الثاني انكار المندمة والسحة والمبالغة على ما سباني فلا
ربب في ان المسبب هذه الصور الحسية سواء سميت على
الخواص الاولى ام الثانوية اما هو موجود فعلا والذي مثله
وهذا ما يدل الى الفعل لا يحكم على كنه وجود الخواص في
المواضع او احدا له. واحيرا هل خواص اساوية موحدة صوريا
في المواضع او لا بحيث يدر من معرفة وجود الاحساد من قبل. اما
الخواص الاولى او بعضها على الأقل قد حده في تصور الاحساد العام.
ومن ثم لا مغالبة مطلقا.

عد ٧٢ يوردون ثانيا انه يمكن ان يثبت علما ان يهدب مبينا
الى الحكم بوجود الاحساد بالفعل ان الذي يعلم اولا ان الله يستطيع ان
يوجد فيها هذه الصور من غير ان تكون الاحساد موحدة وثانيا
ان عدم وجود الاحساد ممكن وثالثا ان الله قد يخلق في الناس
تصورات حسية لا مواضع لها كما يظهر في الافعال الحسية ورابعا ان

الله يستطع ان يسمع بخصاً تست وواحب كى يجرى في الخدين
وحامساً انه لا يصع بواسطة اشاء كثيرة ما يمكنه صيغه باشاء قليلة.
فاداً ما به يستطع ان يوجد مدله تصورات بحسه لا يكون في
حسنة الاحساد فائدة هذا حاصل ما يورده ما يترك .

احسب بانكار المقدمة وبغير العلة الاولى فاسم ر الله يستطع الخ
بالاطلاق . به استطع ذلك شرطه كى فاعمال قدره تتوحد
مطلبة لا تمنع حتى تصورات حميه . ما مع عدم وجود الاحساد .
الا ان ذلك يسمع على انه على فرض مل عينا يصعب الى سة
تلك التصورات الى مواضع موحودة فعلاً . لانه لا يكون حينئذ
صادق ان يكون علة مل عام وثابت وغير مدفوع

واحسب على لعله انه به لا يخ من ان العمل يتردد الى امكان
عدم وجود الاحساد انه لا يس ايها موحودة حميه .

وعلى التماسه ما تمير فاسم ر الله بجلى احباً الخ غير ان ذلك
يكون في حادث خاص ويدفع كخطا وعلى خلاف ذلك انكر مبين بعض
المحادثات الخاصة التي يسمع بها مآناً قليلاً وعموم في جهل ما د
كانت الشريعة الطبيعية فضت حينئذ وبين كخطا الناس والعالم
وغير المدفوع في المحيرة كلها فرق كبير . لان الاول يمكن ان يقصد
به عية معينة وهذا لا يعد شيئاً ولا يمكن ان يكون من دور نقض
الطبيعة الناطقة كلها .

وعلى الرابعة بانكار المقالة لان عدم مع الاسباب العارضة التي

تتبع من استعمال العقل المستقيم وتقييد المحسوس في الخطأ ضرورة شيء
وتقييد الناس ذوي العقل المستقيم في خطأ دائم وغير مدفوع وسد
كل سبيل دون تخلصهم منه شيء آخر.

وعلى الخامسة بالتبعية فاسلم انه لا يصح بوسائل كثيرة الخ لئلا
يكن به غايته في صيغته كذلك او لا يريد والا فاكبر. فلا ريب في
ان من يريد ان يبال بوسائل كثيرة ما يستطع ان يبال به بأسرع
عنه بوسائل قليلة يعتبر صيغته عرياً عن الحكمة. وحاشا لله من
ذلك لانه قد نكروا له وحده كسيرة حافية عليها يصنع لاحاطها هذا
لا ذاك. على ان في الابرار فرصاً كادياً ايضاً لاسيما لانقول ان
الاحساد انما حلفت بمحصل على بصورات حسية بل انما نقول انما
تخفون وجودها فعلاً نقطع الطر عن العلة الفاعلة وعن غاية
وجودها.

وقد نازع في ذلك بركيلاي بان كل ما يتصور ويحس به
هو في الشيء المتصور والمحس والاحساد لا تتصور ولا تحس فاد ما
يتصور ويحس به ليس هو في الاحساد بل فيها وعليه لا يمكن ان
ينفخ من ذلك وجود الاحساد

والجواب ان البرهان كله سبطة محضة فمن ثم امير الكبرى
فاسلم ان كل ما يتصور الخ في المتصور صورياً وعقلياً لاموضوعياً
واسلم بالصغرى وانكر النتيجة ولو اخذت الكبرى بمعنى انه لا يمكن
ان يكون في موضوع خارج عن المتصور تصور او احساس

لا افترضت ما هو تحت الحدال وبس ما يست ذلك . اما نحن فاسا
 وان سلما بان وجود الاحساد لا يتبرهن من الصورات الحسية
 وحدها قد يبا مع ذلك به يبرهن بكل مستقام من مثل الطبيعة
 الناطقة الى سبة تلك الصورات الى مواضع موحودة فعلاً . هذا
 وكل يعلم من ذلك كم يمد نظم بعض الابدات على الاقل على
 صورة القياس لبين فسادها اوضح من حسن الظهيرة

الحركة التاسع

* في تحقيق المعارف التي يتسبب بواسطتها الحواس *

عند ٧٤ ذهب . نتقدمو الشبهة : ر و متاحروم الى انه لا يجب
 تصديق الحواس بل يجب الربط في كل ما ينصور بواسطتها . الا
 اساقبل الشروع في دفع عنهم هذا الاندسا من ايضاح بعض اشياء
 اولية .

فالحواس الظاهرة او الالات الحساسة احراء الحسدا ينصور
 العقل من نازها شيئاً خارجاً عنه . فالدماع يسمى حسنة ناطقة لانه
 يقال ان حركات الاعصاب كافة تخضع اليه والتمس نحن هناك .
 والحواس الظاهرة خمس العيان والادناس والانف والتم وسائر
 الاعضاء . التي يطلق عليها التمس ولكل من هذه الحواس موضوع
 خاص فموضوع العيين الالوان وموضوع الاديين الصوت وموضوع
 الانف الشم وموضوع التم الطعم وموضوع التمس الهيئة والامتداد والدفع

وغير ذلك وكثيراً ما يمد كل منها ولا سيما العيان الى مواضع غيرها .

عد ٧٥ وما في نفسنا من قوة الصور لما سار به حدى الحواس
سوى قوة الحس واربها سمى احساساً وهو سائر النفس الحساسة اذا
غير صورياً وعلنياً والحركة الدائرة في الحاسة اي صفة او الصاهر
اذا اعتبر مادياً .

والمعارف المكسنة الحواس تدعى فريية اي مكسنة بلا واسطة
اذا افادت ما يحس به صاعراً كقولك هذا الخدار اصص ونعية
اي مكسنة بواسطة اذا افادت ما يحس به صمماً فقط ولا يعرف
الا بواسطة كقولك ابيض عارض وحبقة مل هذا سعلق عالماً
بالتباس الشرى وبذلك تعرى ما ثبت كون حوسا السبعة
لا تخطى في المعارف البرية فقط .

عد ٧٦ ان الخطأ الضروري وهو تصور شئ بخلاف ما هو حاصل
بالنفس فلا بسبب الى الحواس الانحراف لايها ما تعلم النفس بذلك
التعير الذي يورث فيها الموضوع حسب استعداد كل منها ونسب
قوى ضرورية. وبذلك اد ففتد الاستعداد او الاستعمال المستقيم
تسول بالنفس الخطأ مادى فقط اذا اررت الحكم من دون تروى في
ما يكون عليه حيثئذ من الظروف . وثلاً يقع مثل ذلك بضع
لاستعمال الحواس المستقيم قواعد مبررة من العقل والاحتمار واولها
ان تكون الحواس على ذلك التأشب الطبيعي المعتاد ان يكون

بالعموم وذلك يكون اذا ارتأى واسع فيها دئاسوع واحد وميرما
ما يبعد لخصا كي يمر عبرنا لح .

الفاعلة الدسة ان تكون الحواس ملاحظة مدقق وذلك يتم
للمع في اسي وتكرار ملاحظة في الامور العرسه والاستعده
بحواس كذرة اد ممكن ذلك .

الدسة ان عالي علاقة الحواس كحاسة مع العاشق لاصبه
او مع علائق الناس عرسه . كان ثم ريب الا ان هذا كثيرا ما
لا يمكن ولا يجب حسعه والامسع عليها اسعد حسوة البوي .

الرعدس يكون الموضوع مناسبه لحواس كما يجب اي لا يميل
حدا والالم يوردها وبعد احدا او مربية جدا فلا تكون صورة
الموضوع مشوشه او غير مضاعفة او اعظم منه .

الخامسة ان تكون الواصفة التي يرى بها مواضع ثاسه ومواقع
لانه اد كان حرة من الموضوع في الهواء مثلا وحر في ماء . وكان
الموضوع كله في الماء والعين في الهواء تثار العين ثرا محمله بخلاف
ما اذا نظر لموضوع في الهواء كما يجري عادة .

السادسة ان لا يكون علاقة الحواس مضادة لمعمل او نوحى
الاهي اد لا يمكن ان حصة تضاد اخرى .

قضية

أنا نكتب بواسطة الحواس الظاهرة السليمة والمستعملة حساً معارف
بحسب كثرة إلا أن لكل منها بحثاً طبيعياً فقط

عد ٧٧ أنه لو اوضح أنا تستطيع أن تعرف بواسطة استعمال
الحواس المستفهم أشياء كثيرة معرفة بحقيقة لا ما اد لاحظنا التي حساً
تمسك بالمعارف الحسية بحيث يمتنى كل ريب صواب وسن ذلك
فقط بل من عاداتنا أن نأخذ ادراكاً شيئاً ما بحواسنا برهاناً قوياً
ومصدراً متوكداً وهذا مما ينشئ الاحتمال اليومي . ثم انه يمتنع صريحاً
أن يكون الله اعطانا وسائل غير كافية للوصول الى العاية فاداً
يتمتع افعراض الحواس المستعملة حساً كثيراً ما نمدعها وخصوصاً
في المواضع الخاصة باحداها وفي معرفة الاشياء الظاهرة التي نريد
نحفظها وتسوقنا للبل عن المطورات الى غيرها وللأمل في حكمة
خالقنا وصلاحه ورد على ذلك انه لو كانت الحواس تمدعنا دائماً
لما كانت لنا طريقة ثانية تهذيب حياتنا وهذا مما يطله الاحتمال
العام.

وهذه البرهين ثبت انه من المحقق مطلقاً أن حواسنا المستعملة
حساً لا تخطئ ادلاً . لأن البرهانين الاحبرين محققان تحقفاً نظرياً
لنفرعها عن المبادئ الكلية الا انها يلاحظان ضرورة تحقق
هذه المعارف فقط بالجملة . اما أنا كان الكلام على معرفة
خاصة فلا بد من البحث في استعمال الحواس الشرعي الذي يظهر

يسهولة من تأمل دواننا وخاصة لأن التواعد المارة عملية ولا
يحل لمحيها دائماً بل تارة يمشي على هذه وأخرى على تلك بحسب
اختلاف الظروف وهكذا يحصل على التوكيد الطبيعي أي إذا لم يكن
دليل على إلغاء الشرائع الطبيعية حينئذ .

والمعارف المحسنة يمكن أن تدعى إحصائية وإيية لها
تكتسب بالاحتمال وفي حقائق محدثة. إلا أنه لا يلزم من ذلك أنها
محملة فقط لأن المعارف الإحصائية المحسنة فقط إنما هي تلك التي
تتعلق بالاستقراء الناقص وليس فيها دليل خارج على التحقق أما هذه
فقائمة في النصور فقط ولا تخلو من دليل على التوكيد كما يظهر مما مر
عد ٧٨ يعترضون أولاً بأن البرهان الذي لا يرتبط فيه النتيجة
بالمقدمتين إلا بالعرض إنما هو مسطوي وإحتمال أن هذا يجري ما
إذا ليس للتصورات المحسنة علاقة لازمة بخواص الموضوعات فإذا
بالعرض الخ

أحيب بتغيير الكبير فاسلم أن البرهان الذي ترتبط فيه النتيجة
بالمقدمتين بالعرض مسطوي أي إذا كانت النتيجة في قياس ما حقيقة
لكن لا يحسب علاقتها مع المقدمتين أما إذا لم يكن لها علاقة لازمة
مطلقاً فأنكروا بعكس ذلك أمير الصغرى وأنكر النتيجة . فإذا لم يكن
للبرهان حقيقة صورية وكانت النتيجة مع ذلك صحيحة يجب على ما
يقال لها صحيحة بالعرض أما إذا فهم بلفظة بالعرض عدم وجود
علاقة ضرورية مطلقاً كان القول بأن هذا البرهان مسطوي باطلاً.

والأبرم رفض. كبر معارفا اني لست محققة الاخمفا شرطياً لما
 بين الموضوع والمحمول من العلاقة العارضة وغير الضرورية مطلقاً
 بارعون ولا مان الحواس لانبيس الاشياء كما هي في دانه او كثير
 ما تسبها لتجولات ما هي عليه ومن ثم نشأ الاعتلاط كندرة في الصورة
 والعدد والعظم والانوار والطعم وغير ذلك فاد لا يمكن ان يكتسب
 بالحواس شئ محقق

حسب مبر آخر الاول من مقدمة ما كبر الحواس
 لانبيس الخ بمعنى اما لا تصور حصة وصحية وحقيقة من خواص
 المواضع واسلم ذلك بمعنى ما لا استطع ان يعرف اي خواص
 تكون طبعها الاحد وما هيها الا الى انكر ما يرضونه من ان ذلك
 يجب ان يعرفه بواسطة الحواس. لان الحواس لا تسبها الا بشئين
 الاول اي علاقة للمواضع مع انبيس في المواضع خواص حقيعية
 اما انها ذاتي لها يجب ان يعرف بعبر الحواس

وامر آخر اساي وراهه فاسلم ان ذلك يقع ان لم يستعمل الحواس
 حسناً والافانكر فالحواس لا تحقق لنا شئاً الا اذا استعملت حسناً
 بحسب القواعدا السابقة فاداً ليست هذه الاعتلاط شئاً من تفاوت العدد
 يظهر ما البرج المربع مدوراً وان سمن تدور حول الارض وابها على
 قدر قدمين ومن عدم ثبات الواسطة ومطابقتهانظر ما العصا في
 الماء مكسرة والكواكب مصيئة بعضها اكثر من بعض او اقل منه.
 واحبر ان الحكم على وجود الانوار والطعم وغير ذلك من الحواس

الناوية في المواضع لا يخص الحواس .

يأرعون بأن من كانت حواسه غير سليمة من مبدء ولا ريب
في أنه يتصور المواضع دائماً بخلاف ما يتصورها غيره من غير أن
يتبين خطأه .

حسب ما يعدل عن الجميع من عدم سلامة الحواس هذا
شدود عن اشترعه المعتادة لأن ينشر بأعمير حواس سليمة . ومع
ذلك كثيراً ما يمكن أن يكشف ذلك لخطأ وذلك قد عرفنا أن
الاعمال المعبدة لغيرها والمناصب المحبوبة مصادرة لمصلحة اما ذلك
الكلام على تصور العظم مثلاً أو اللون الأبيض لا يمكن كشف خطأه
فيها فنقول ان ما في اناس محسوس من اختلاف اراوية النظرية
التي يتم النظر بحسبها لا سطر الاتحاد الاحكام على عظم الاشياء . واختلافها
وانما تتصور العظم المسمى لا لملطق . واما اختلاف تصور اللون فلا
يصاد حطاً ولهذا وان تعذر علينا اصلاح هذه الاعلاط او بحوها
تحصل مع ذلك غاية الحواس الاولى

عد ٧٩ يفترضون ثانياً بأنه لا يمكن أن نتحقق ان علائق الحواس
الحاضرة تنبئ مع لماصة ومع علائق اناس غيرنا ولا لأن حواسنا
ومواضعها وواسطة المعرفة لا تحيط الاتحاد عنه بل لانزال شعير
بسبب حركة بعض الاجزاء الصغيرة وغير ذلك وثانياً لأن تركيب
حواس البشر مختلف كاختلاف تركيب وحوشهم فاداً تكون الاعمال
مختلفة ايضاً .

اجيب بانكار المقدمة وتبهر برهان الجزء الاول فاسلم بان حواسنا
لا تحفظ الاتحاد المطلق اي الهدسى او اعدل عنه وانكر انها لا تحفظ
الاتحاد الطبيعي والحسي فاتحاد العلائق الحسية الطبيعي والحسي
الذي لا يبي بعض التعبير كما يجري في الاتحاد المطلق اي الهدسى
يبقى دائماً وهو كافٍ لحكم حساً على اتانها وان كانت الحواس
ومواضيعها والواسطة التي تلاحظها تتغير شيئاً ما . فهكذا ليس من
لا يتصور دائماً بنوع واحد تلك المواضع التي بكثرة وقوعها تحت
حواسنا . اما اذا حدث احياً تغير رائد من جانب الاعضاء او
المواضع او الواسطة فننتبه اليه بواسطة الحواس .

اما برهان الجزء الثاني فانكم . لان الاحتمار يقرر لنا ان البشر
عموماً يتأثرون بنوع واحد عند اتحاد المواضع والظروف . ثم ان
التشريحيين يعلمون ان تركيب الاعضاء لا يختلف بحيث لو قبل بين
علائق كثير من الناس لما وجد اتحاد طبيعي بينهما اذا لا يختلف باختلاف
الوجوه واحباً ان اختلاف الاحكام على حواص المواضع عينها
لا يثبت دائماً اختلاف ترتيب الحواس لاننا كثيراً ما نتصور شيئاً
مريضاً او او غير مرضي من عادة لنا او من حكم سابق فاسد

الجزء العاشر

* في الشهادة *

عد ٨٠ اذا حملنا خبر من غير ما على تحقق شيء . يسي شهادة فان

كان من الله كانت الشهادة الهية او من الاسان كانت بشرية .
 اما الالهية فيجب ان يعلم انها حيثما وجدت يصدر عنها تحقق مطلق
 ونظري وان لها دحلا في المسائل الفلسفية المحضة وانها اذا وجدت
 في امر لا يفوق قوى الفهم البشري لاتبع من اثباته ببراهين طبيعية
 ايضا اما كون الشهادة الالهية بشأ عنها تؤكد مطلق ونظري
 فظاهر لا اعتبار الشهادة يؤخذ من معرفة الشاهد وصدقها كما
 سباني قريبا على انه لا يمكن ان يكون الله محطتا او كادما من حيث هو
 كلي الكمال فادما ما يشبه الله بشهادته يجب ان يكون محققا غمنا
 مطلقا ونظريا .

اما الشهادة البشرية فان كانت في الحقائق النظرية سميت
 تعلما فلسفيا وليست حيثشهادة حقيقية بالمعنى المتقدم . لان
 قوة شهادة الناس في المسائل النظرية الفلسفية على قدر قوة
 البراهين التي يشتونها بها . فلا محل اذ ذاك للشهادة البشرية الا في
 ما يلاحظ العمل والاعمال المحسوسة التي لاتنع تحت حواسها اما ان
 تكون حدثت في ايماننا فيمكن ان تعرف بشهود رائيين او قبلنا
 بزمان طويل فيمكن ان تعرف اما بالتقليد اي بسلسلة الشهود
 الشفافية والمتعاقبة حيثشهادة الينا واما بالتاريخ اي ذكر الحوادث
 المودعها الكتب . ولان البرهان الصوري لتدقيق الشهود
 الراويين انما هو معرفتهم وصدقهم فحذرا من الخطا في ذلك قد
 وضعت شروط تسمى شرائع تدقيقية منها ما يلاحظ فيه جانب

الفعل ذاته ومنها ما يلاحظ فيه جانب الشهود وسنأتي قريباً .
 إلا أنه يجب أولاً الرد على الذين نقضوا تصور الدليل المأخوذ من
 الشهادة البشرية محاولتهم إعلاء قدرها فوق ما يجب .

قضية أولى

من ذهب إلى أن الشهادة البشرية هي الدليل الوحيد على كل تأكيد
 طبيعي فقد نقض تصورهما وسأبها أعالي

عد ٨١ أن ادعاء العقل بقول ما لشهادة الشاهد لا بدليل
 باطن على صدقه يسمى إيماناً قلبياً أو شريعياً حسب اختلاف الشاهد
 لأنه بهذا يعزق الأيمان عن العلم وهو كدليل قريب ينجذب العقل
 به إلى التمسك شديداً بالأمر المعروف . فادعاء الأيمان قد
 يستند بلا واسطة إلى شهادة الشاهد لكنه يفترض ضرورة معرفة
 محففة بعلم الشاهد وصدقه وإلا لم يكن فعله صواباً . وهذا أمر
 محقق لا ريب فيه حتى إذا لم يكن محققاً أن الشهود ذوو معرفة
 وصدق بحيث إذا اعتبرت الظروف لا يحيطون ولا يكونون سبباً
 لخطأه بنقص قدر الشهادة ويمكن أن يحكم على موضوع المسئلة
 بحكم أكثر احتمالاً أو أقل فقط . فإدعاء من يجعل إيمان الشهادة البشرية
 دليلاً وحيداً على التوكيد من دون افتراض معرفة محففة بنقص
 ثباتها في بعض مواضع خاصة راجع ما أسلفناه في الجزء الثاني
 عد ٤ و ٤٢ ما لا علاقة مع ما قلناه هنا . ثم أن قصصنا هذه ستثبت

بصاً مما ساني في دفع الإيرادات

بغير تصور أو لأن الأساس لا يمكنه أن يحقق شيئاً إلا إذا مرض أن
أشهاد الشريعة أي الإجماع العام (التيها عدم معنى) محتوي في كل
شي وقاعدة وحصة محصية ثم انه لا يمكن حلقة ما أن نقول أنا موجودة
دعني أن نقول أنا أو من وأن هذه القاعدة للتوكيد الطبيعي تنفق
كل الاتفاق مع تلك القاعدة التي هي عليها في أمور الإيمان وهي
شهادة الله المكشوفة له شهادة الكسفة المعصومة

تجب دانه من الحق لا ينبغي على هذا القول توكيد بالأساس
لا فراض فثله أن عمل كل سائر بحظي طعناً مدانه في كل شيء ولكن
بما أن هذا باطل كما رست في الجزء ٢ و ٥ و ٦ من هذا القسم فاقول
انه لا ينبغي بالأساس توكيد باطل بصاً إلا إذا قبل انه لا يبق توكيد
سواء على أن الأساس لا يمكنه أن يحقق شيئاً من ذاته ومع ذلك يجب
أن يصدق شهادة الحس الشري . لأن عقلاً لا يمكنه أن يدعن
لدل على التوكيد خارج كاشهادة الشريعة لها إلا إذا كان يحققه
ويحقق انه يجب تصديقه لانه لا يصدق إذا لم يحقق انه يجب التصديق
وإن لا خوف من الخطأ . إلا انه كيف يحقق هذا إذا لم يكن له
يحق بغير هذه الشهادة ولا يمكنه أن يحقق وجوده أيضاً ما لم يصدق
بها قبل . على أن هذا الأخير باطل بحيث من يرعه بضائي من
ينجح غيره أي بعدمه الحق (كما هي المعرفة المحققة بالنسبة إلى عقلاً)
ليجاء . وأخيراً أن حل الشهادة الشريعة العامة أو الخاصة قاعدة

وحيدة للتوكيد ان هو الا عدم التفرقة بين الايمان والعلم بل هي كل علم (اذ من شأن العلم معرفة الشيء بعقله المأخوذة من المبادئ الطبيعية) ومحالفة لما اجمع عليه كل الامة في كل زمان من هذه التفرقة.

اما اتفاق قاعدة التوكيد الطبيعي هذه مع قاعدة الايمان فلا يحدهم شيئاً لان الكلام ليس على اتفاقها بل على امكان التسليم بها على ان حقيقة الدين المسيحي وبالاخرى الكاثوليكي لا يمكن اثباتها من الشهادة البشرية العامة. فاذ لا بد لمعرفة حقيقة ديننا وتبهره عن الادبائ الناطلة من افتراض دليل على التوكيد الطبيعي مختلفاً عن الشهادة البشرية العامة.

عد ٨٢ اذ ذاك بصواب يؤخذ طابعو كتاب دومينيكوس بيريني ومكملوه المعنوي جداً في الهامة عن تعليم دي لامبني هذا او في اثباته واشهاره بالبساطة. وهؤلاء يؤخذون بريادة باهم لما حاولوا تأييد هذا الرأي من كل جهة قد صدروا الكتاب المذكور بشهادة من القديس اغوستيوس كحلية له وهي: ان نظام الطبيعة يقتضي سبق الشهادة لبرهان عند معرفتنا شيئاً كان هذا القديس الملغاب هو صاحب هذا الرأي القاسد والحديث وموسسه. فمراد القديس اغوستيوس نظام الطبيعة في كلامه ضد الملحنيين السق الطبيعي لوضع البراهين والحجج في الجدل اي انه يجب ان يكون الاثبات اولاً بالشهادة ثم بالبرهان العقلي لا بالعكس وبوتيد هذا

حلاقاً لما رُغمه المحصوم قوله بعد ذلك لأن البرهان الذي يؤتى به
ثم يست ماثهادة يظهر به صعب وبوبد ذلك ايضاً ما قام
بصاً هذا القديس المنار صريحاً وهو لا ساع الى اعرفة الاليسيلين
وهما الشهادة والبرهان فاثهادة يجب تقديمها بالبرهان والبرهان
يجب تقديمه بالاعتبار لأن ما يؤتى به في العمل اولاً شيء وما يعتبر في
الرعة شيء آخر. اذ ذلك وروايات ان شهادة الصادق قد لمعوم
كحال الان البرهان اقوى عند اولى العلم والعبادة .

عد ٨٢ اما شروط التدقيق المذكور سابقاً فلاحظ فيها جانب
عمل في اولاً ان يكون العمل ممكن ان يمكن فعله بامانة الطبيعة او
بثبوت الهمة على العمل ثانياً ان يكون محسوساً اي متصوراً بواسطة
الحواس السليمة لا بالعقبي والاعمال ثانياً ان يكون بسيطاً اي
ملاحظاً على الخصوص جوهر العمل وحده ثانياً ان يكون شريفاً
بحيث يستحق اصعاً لجميع سواء كان في ذاته علماً او سلباً
او دينياً .

والشروط تعتبر فيها جانب اليهود في اولاً ان يكونوا كثيرين
مخلصين رمة ودروساً وعدة وحالة لانه يسهل حينئذ امن الخطأ
والكذب . اما كينهم الكاذبة فتعرف من قرئس الحال ثانياً ان
يجزوا بالشيء بحصة من بعينهم ككشف الكذب والمواحدة ويستطيع
كلآ منهما بسهولة ثانياً ان يلاحظ اذ كان الامر الخبير به يضاد
آراء اليهود السافرة او لا قبل يعود عليهم بمحله او نعيم او عى او

بعار أو نبعة أو مترية وغير ذلك .

وعلمنا ذلك لاند في التقليدات والتواريخ من مراعاة امور
ايضاً وهي أولاً أن يكون التقليد ثانياً أي أن يتبدى من الخط التقليدي
الاحير حتى ينتى بالتسلسل الى اصله . وثانياً أن يكون متسماً بأن
يكون لكل خط من خطوط السلب شهود كثيرين . اما التاريخ
فيجب أولاً أن يكون كثير أي أن يروى الامر من مورخين كثيرين .
الا انه اذا ظهر من قرائن الشيء او غيرها ان المؤرخ روى امرأ رأى
حدثه محوكل معاصريه وان روايته كانت صادقة لاجل ذلك فقط
بل في كل الازمة المتناينة ايضاً امكن الاركان الى واحد . وثانياً
ان يكون موافقاً أي ان يوافق المؤرخ ذاته في جوهر الامر ولا يصاد
من غيره وثالثاً أن يكون موسساً على شهود عيانيين او معاصرين بلا
واسطة او على اثار او تقليد ثابت ومنع

قضية ثمانية

- * ان الشهادة البشرية المطابقة شرائع التدقيق الموافقة كثيراً ما *
- * تكون في الحوادث المحسوسة دليلاً قاطعاً على الحقيقة *
- * وهي تبيّن لنا الشيء باحدثه انواع *

عدداً كثيراً ما تكون الشهادة البشرية قاعدة محققة للحقيقة
الافعال المحسوسة اذا امكن ان نحقق لنا القرائن ان الشهود العيانيين
او التقليديين او المؤرخين لا ينتصم العلم أي معرفة الامر الخبر به
ولا الصدق أي ايثار الالباء بالحق والحال ان الامر كذلك فاداً .

أما الكبرى فلا نفتقر الى ثبوت لاه يسمع ان يكون كاداً ما يخبر
 به من يعرف حقيقته ويأتى ان يقول كذا . وأما الصغرى فيثبتها
 به لا يطلب في الحوادث المحسوسة من العلم الا ما يكتسب بواسطة
 الحواس السليمة وحس استعمالها . على اننا قد اسلمنا في الحز الساق
 انه لا يمكن نسب الخطأ عن الحواس السليمة والاستعانة حساً . فاذ لم يمنع
 افتراض نقص العلم في حادث محسوس وخصوصاً ذ كانت الشهود
 المطلعة عليه كثيرة بدون نقص الذرائع الطبيعية . اما استعمال الحواس
 المستفهم فلا يمكن ان يمرض انه لم يكن لاتفاق الشهود على انه كان
 وهذا يرجع الى صدق الشهود لاهم اذا لم يضلوا على حقيقة الامر وارادوا
 ان يحقروا لما كانوا لذلك كاديين

أما صدق الشهود فكثيراً ما يمكن تحقنه . لاسا من جهة رغب
 في الحق طبعاً ومغذب اليه حباً بحيث لا يكون احداً رديفاً عما
 ي لا يجيد عن شرائع اتيانته الا لمائة او ثلثه . والكذب من جهة
 اخرى قبيح في ذاته ولذلك لا يكذب احد في امر شظيم الا مغترباً
 مائة او فائده . والحال اننا كثيراً ما يبين لنا ان لاشي ما ذكر
 يحمل الشهود على رواية الامر . لانه اذا وجد كثيرون محللون
 نهدياً وعمراً وحالة وامة وغير ذلك وهم مع ذلك متفقون في
 الكذب عليه فإدراك الامر في ما رآه محللة في اساس محللين
 الا ان هذا لا يمكن حدوثه لان من هذه المآرب المتضادة ما يحمل
 بعضاً على الكذب ومنها او من المبادئ الادبية ما بعد بعضاً عنه

فإذ لا يكون للشهود اجماع وإذا كان ممن المحقق أنهم لم يحملوا على
 الشهادة إلا من حب نخسة فقط. وأهلك نه أد روى الشهود
 والورحون أمراً بهم حقيقته كثيرين وكان كذباً بينهم حالاً
 كثيرين لا يظنه ولا يدعون الحمايشو ويمتد إلى الذين سيعلمونهم.
 وأخيراً أن هذه الفرائض تنافس في العاصم الحمر والخبرين والخبرين بحث
 يتحقق لأصدق الشهود فقط بل عدم إمكان كذبهم كالحمر بوجود
 مدينة أو موت أحد الملوك أو بارفناً أحدهم إلى سنة الملك وبحو ذلك
 عد ٨٥ وهن الحجج الموردة تبين أيضاً أن المورحين والمبلدين
 عالمون وصادقون إذ أحرروا الشروط المذكورة في عد ٨٢ وزد على
 ذلك أنه لا بد لزيادة تبين ثبات التليدات وكما تبينها للتحقق
 من ملاحظة ما نبه عليه المعلم دراغيتوس من أن الخطوط التليدية
 الناشئة عن نوايد البشر المتابعة لا يجب أن تعتبر أنها ثلاثي
 حالاً لانه إذا أوحط عهد البشر المختلف وظام ثنائيم الثالث ينضج
 أنهم بيان أن الخطوط التليدية مرتبطة بعضها بحث أن أهل دوي
 العمر المتوسط أو الأخير يتصلون بدوي العمر المتدني الكافي لأن
 يشهد للجيل التابع وهكذا. ولذلك لا ينبغي حط مهانماتاً حتى يتدني
 الخط الآخر فرائض تبين عن شهادته كل خضر الخطأ والكذب هذا
 وما قلناه عن الأفعال الحسية بالعموم يصح أن يقال عن العجائب.
 لاها من حيث هي شيء محسوس يمكن أن يحس به بسهولة كل
 ذي حواس سليمة بمكسأ نحقق وجودها من تلك الدلائل التي تبين

عن الشهود وخطر الكتمان والكذب

وعند الدامل في هذه الحجج الموردة يظهر ان التحقق الادبي
المكتسب من الشهادة الشريفة قد يساوى التحقق النظري وذلك
حيث يظهر من القرائن انه لا يمكن امراض الكذب بدون نقض
الشرائع الادبية لغير علة او داع لان ذلك يكون كما لو سلم
بعلول ملاعة وهو باطل نظرياً . وارجاع هذا التوكيد الادبي
الى النظري في بعض الاحيان وما فيه من الوضوح الذي يجلب ان
يرفقه بما انه دليل التحقق العام لا يقتصر على طبيعة المعرفة المكتسبة
اشهادة والتأتم بالادلة القريب اي شهادة عبرا بمجته الامر
وهذا لا يلد الا الا ان اي تصديق العمل الاعنى في ذاته على نوع ما .
ومن هنا يظهر انه لا بد من موازنة بعض الفلاسفة المحاسبين
الذين بعدم غيرهم بين الدلائل البعثة او شروط التحقق وبين
الدليل القريب والصوري يحفلون بالتصديق العفلي الناشئ عن
اذعان العقل الشري الاعنى اساساً لكل تحقق ومن جهة اخرى
يحفلون الايمان ما علم بعكس ذلك فلم يحلوا المعارف البشرية بل
لا يراون يطبقونها بسلام مكبر يوماً صوماً .

عد ٨٦ يعترضون اولاً بان الشاهد الواحد لا يصدر الاحتمالاً
فقط فاداً الشهود الكثيرون كذلك فاداً لا يحمل تحقق من
الشهادة البشرية .

اجيب بتميز المقدمة فاسلم ان الشاهد الواحد الخ على الكثير

واكر كون ذلك دائماً او اعدل عنه واكر النجيين . فاذا احبر
بالامر شاهد واحد يصعب غائباً تحقق علمه وصدقه ومن ثم كانت
شهادته محتملة لكن عالياً لا دائماً . لانه اذا روى رجل صادق
امراً شاهده كثيرون لو كذب لانطلقوا كذبه فلا ريب في صدقه
وفي نه يحنى صدق . ولكن على فرض ان ذلك يحدث دائماً نكون
استنبطه الاولى كادحة لان التحقق الذي كلاما فيه يشأ على غير
الاستقامة عن الترائن والدلائل التي تقضى بعدم اتفاق الشهود
في الكذب وبما ان ذلك يعم بسهولة عند تعدد الشهود كما رايت
بظهر ان الشهود الكثيرين يمكن ان يشأ عنهم تحقق ولو ان الشاهد
الرد لا يشأ عنه الاحتمال فقط . يارعون بان الشهود الكثيرين
معاً يمكنهم ان يمدعوا ويحدعوا اولاً لان كلاً على حدته قابل ضبعاً
لان يمدع ويحدع فاداً كلهم معاً فاملون لذلك ابضاً وثانياً لانه اذ
تعددوا يتنوع احراراً فاذا يستطيعون ان يثبتوا استعمال الحرية
ويكذبوا .

احيب تميز المقدمة فاسلم ان الشهود الكثيرين الخ مطلقاً
اما اذا لوحظت الظروف والترائن فانكر . وامير البرهان الاول
فاسلم ان كلاً قابل طبعاً الخ بسوع غير تامر اما بسوع تامر فانكر
فان الترائن والمتعلقات التي تستدل بها على عدم كذب الشهود
لا تنفي امكان الخطأ والكذب المطلق بل السبي اى بالنسبة الى
ذلك الامر الحادث وهذا كاف لان نتأكد حقيقة الامر اما من انه

يمكن كلاً على حدته ان يمدح ويخدع فلا يخفى انه يغلط بالعمل .
 لان الخطأ والكذب العظييين لا يوافقان الاسان طعماً بسوع . تام
 اي مطلقاً بلا اعتذار شيء بل سوع غير تام فقط اي باعتبار اهم
 لم يلاحظوا الامر حصاً او اهم اتفقوا على الكذب . وما ان نص
 الامر من يدرك بسهولة عند تعدد الشهود بظهر انه لا يمكن ان
 يسب الى الجماعة ما نصح سبته الى كل فرد على حدته بنوع غير
 تام اذ لا يصح النتيجة من المعنى التوزيعي الى المعنى الجمعي الا في
 الخواص الذاتية او في ما يناسب الافراد سوع تام .

اما البرهان الثاني فاسلم بمقدمته وامير نتيجته فاسلم باهم
 يستطيعون ان يثبتوا الخ الا انه يخفق اهم لم يثبتوا وانكر خلاف
 ذلك نعم ان كل فرد وان كان بين كثيرين يبقى فيه قوة الكذب اي يبقى
 حراً الا انه لا يكذب بالعمل عندما يتبين من القرائن ان لا اتفاق
 في الكذب لانه فيج من داتو ولم يكن للشهود ان يعتبروه عائداً
 اليهم بعائدة او للذة .

ولا يقال ان فائدة الكذب يمكن ان تكون استعمال الحرية
 لان ما قيل من تدافع الرعائب في الشهود بين داعي الكذب هذا
 وعدا ذلك فمن حيث ان الكلام ليس على الشهود المكرهين بل
 الاحرار في الاخبار . واستعمال الحرية يكون في التمع عن الاخبار
 وفي الطق بالحق تنضح ان هذا السبب غير كاف لا يثار الكذب
 على الصدق ولا سيما واستعمال الحرية في الكذب مقرون دائماً

بوساوس الصمير.

ع ٨٧ يعرصور ثانياً بان الشهادة البشرية لا قوة لها في
الافعال المسماة عجائب لان عدم وجودها مثبت من التحقق الطبيعي
المؤسس على اثبات الشرائع الطبيعية . والتحقق الطبيعي اعظم من
التحقق الادبي . فاداً لاستطيع عقلاً الذي من طبعه يجب ان
يدعى للبرهان الاقوى ان يدعى لتحقق الادبي في اثبات وجود
العجائب كذا يزعم هوم .

احب جمع المقدمة وحرقي البرهان . لانه ما يتحقق ان احدى
الشرائع الطبيعية اجبت في امر ما كقيامه مست ملاً بجمع وجود
تحقق طبيعي ثبت عدم وجود مثل ذلك الفعل لان ثبات الشرائع
الطبيعية يلاحظ عموم صدق هذه النسخة ملاً اي : اذا اعتبر
يجري الشرائع الطبيعية المعتاد فالنوني لا ينومون وهذا القول
يحمل شذوذاً . هذا ولا نسلم بان التحقق الطبيعي اعظم من التحقق
الادبي لانهما كلاهما يعيان خطر الخطا كما رايت وانه من شان
لحكمة الالهية ان راعي ثبات الشرائع الطبيعية والادوية سواء على
الافل ومن ثم كانت اشعة باضنة ولاسيما لاسا لا تدعى طبعاً
لبرهان الاقوى الا حيث يوتى بالبرهان لاثبات نتيجة
واحدة كما يجري في الاشياء المختلة لا حيث يوتى فيها لاثبات شيتين
متضدين كلالهما يعيان خطر الخطا على السواء لانا نقدر حيثن
بل يجب علينا ان ندعن لكل من الشئيين اذالم يكونا متضادين .

ولا يقال انه لا يمكن تخفى الخائب من شهادة البشر . لانها
 لعمال فائقة الطبيعة فيجب البحث في ما تنفذ عليه القوى الطبيعية
 وما يتعذر عليها وهذا لا يمكن فضلاً عن ان في البشر خفة الى
 اعظام الافعال العربية حتى يجعلوها عجائب . لاسا يجب بان
 الشهادة البشرية بالمعنى المراد هنا لا تبين هل الفعل فائق الطبيعة
 او لا بل هل حدث وفي اي ظروف ومتعلقات . وهذا لا يقتضي
 من العلم والصدق اكثر مما يقتضي كل ما يروى من الافعال
 المحسوسة . اما ما في البشر من الميل الى الحوادث العربية فهو ما
 يريدون احداثا في معرفة وجودها وهو يؤيد بالاولى تعليمنا .

عد ٨٨ من هذه المبادئ يؤخذ بسهولة الرد على روسو
 وديديروت الاحقرين الراعبين اولاً انه قد غرابة ما يرويه
 اليهود ينقل صدقهم في روايتهم وثانياً انه لا عجب من ان البشر
 يمدعون ويمدعون فاداً يجب الحكم بحدوث ذلك اخرى منه بالعلم
 شرائع الطبيعة .

فاجيب على الاول بانه من حيث اننا دائماً في حيز الحس
 فمما يمكن من زيادة السبب الذي يزيد الامر غرابة فهو يرجع دائماً
 الى نوع الحادث او غايته او علته مما لا يغير الحس بوجوده الحقيقي
 والعلم به ولا يزيد امكان الاتفاق على الكذب . فهكذا ولو انه كان
 غريباً جداً وقوف مياه البحر من هنا وهناك وفتحها في وسطها سبيلاً
 حراً للشعب اليهودي الا انه لم يكن في ذلك ما لم ينهأ للحواس

السليمة ان نحس به او ما يحمل قوماً عديداً على الخطاء والكذب .
 واقول على الثاني انه يجب ان يسلم بان حداد البشر والشهود
 الذين سس ما يجملهم على الخطأ او الكذب من اعظم العتائب بل
 مما يتعذر افتعاله على اشد الاضداد لانه يكون تسليماً بوجود معلوم
 بلا علة وهو داخل ومناقض . اما العاء الشرائع الطبيعية في امر
 خاص فليس فيه منافضة اصلاً ولا نتيجة ذات باضه

عند ٨٩ يعرفون ثانياً بان قوة السليمة تضعف بقدر
 شعاعها عن اصلها كما برعم ذك ودي الاميرت ولا تلبس وعيهم .
 اما لو ك فثبت ذلك بمثل شرعة الكيكاه . وذلك ان يثبت بمو
 مير من شاعدي واحد عيني الى اخر وهم حراً ومقدسه توسط
 رجاح مضاعف كبر من مرة بين موضوع والعين لانه يندر ما
 يصاعف الرجاح المتوسط تعود صورة الموضوع مهمة والظرف اصراراً .
 احبب مع اشد لان السليمة الذي كلامها عليه يندرس فيه
 كل من خطوط السليمة متسعة بالكمية وذلك فان تلك الاده
 التي تنمي حطر الخطأ والكذب عن حدث ذلك الامر في عهدهم في
 عينها تبعه عن حالهم . فاداً كون قوة السليمة تضعف بقدر
 استعداد عن صلها باطل ولا نتيجة لما حجي به من الاشياء والمعاملات
 ولذلك شكر لان الشريعة بصعبة ولا تنوهم احباً حصر الخطأ
 حيث ليس شيء من ذلك وثماً كانت تامر بان لا تنبل في الاحكام
 السليمة المتقولة عن الاصل بمحضور شاعدي او ثلاثة فقط اما نحن

فكلاما على الخط لتقليدي الكامل الذي يحوي اناسا كبريا
 ام سلسلة النهود اربعة من شدة واحد الى اخر واحد فقط
 ناه وان ضعف منها تحقق الامر الحادث لا يعسا ذلك لان كلاما على
 سقند المسع ولا واحد دليل تحقق من الصديق اشعني من
 قرش في في الاتفاق على الكذب. ويظهر من ذلك ايضا
 لوجه ضعف تحقق في السلسلة اربعة من شدة واحد الى اخر
 واحد. لانه كان من الرب على مد خطر الحق والكذب
 لا يوجد من الصديق تحنى ولا من تعذب الكبري كما فعل
 لا لئلا وعده من امر في حارة ود رفعت هذا فرفعت
 كذا من يهودا سسسته شدة عن الاخير فهو مثل الحق في
 يش عن الاول

تم ان مقامه ارجاج لمصر من ستة من الرجاج صد
 ضرورة وصفا سعة البور فانه في وسط مضاعف ولا من
 برمد صورة الموضوع صدقها وانها اما ان يشر ولا يخبثون ولا يكون
 ضرورة فاذا كانت دواعي الحق والكذب بعضه عن كنهه
 سقندية متساوي كما في ما يش عن الحبل الاخير نوكد به
 ما يش عن الحبل الاول. وقوبا طمعاى كما يتحدث في الجملة
 ان ارجاج قد تجمعه مصاعة المدققة بحث لا يصد شدة البور
 لى ربما يقوى فاعليتها في الاعين وحينئذ فاعترض الرجاج من
 الاعين والموضوع وان نصاعف بين صورة موضوع حانة كما في

بل ربما راد في نياتها وجلالها

عد ٩ احبراً اذا اعترض مع ما يلي بعض حوادث خاصة عدت كادنة
بعد ان كانت تعتبر حقيقية لاستنادها الى شهادة كاملة بحجاب بانه
هذا التسليم بها لم يحرر الشروط كلها . اما من جانب اليهود واما من
جانب المورخين واما من جانب التقليد . على ان قولنا بامكان تحقيق
كثير من الامور المحسوسة بالشهادة البشرية اما هو في الجملة وذلك
لا ينهض الاعتراض ببعض اشياء خصوصية الا اذا نبين ان ما ظهر
كاذباً او مرئياً يورى من شهود عدل واحبر من مورخين ثقات او
فلد بتقليد ثبات وغير منقطع . لانه لا بد من الفحص الجهد والبحث
الدقيق في قواعد التدقيق قبل الحكم على حصة امر لم يثبت بالممارسة
اليومية على نوع ما وعدا ذلك فلا حاجة الى ذلك في كثير من
امور الحق العام التي كثيراً ما تخفى مطلقاً بحيث لا تحرك اذنة
المفاتيح فيها وليس ذلك فقط بل يرى فيها صريحاً
امتناع الضد كما بينها على ذلك في الابتداء . فمن يستطيع
الرب في وجود نوللبوس وقبصر وطيطوس ونيرين
وغيرهم ام اي مفاتحة يمكنها ان تضعف ولو قليلاً
صدق هذه الاشياء الذي لا اصل له الا في

الشهادة البشرية . انظر

برجبار وحيردیل

وبلدنوتی

❖ علاج خط ❖

صحة	خط	صحة
٥	١٦	لصالح
٦	١٩	لوجه
٩	٤	حكم الامور وحكمه بالاعمال
١٤	١٥	مالا يتوق
١٦	١	طهر منج
١٧	١٢	محمول
١٨	٦	كفى اصحابها
٨	١١	نصفه
١٩	١٨	المحدثه
٢٦	٣	سنة
٢٩	٦	ارسطه
٣٢	١	وورد على ورد
٣٦	٩	امردة
٤٥	١٥	موضوع الاول
٤٦	١	ي لا يجمع
٤٨	١٩	طريه
٥	١	من سحر
٥	١٢	من استفد
٥٤	٢	يعرف
٥٧	١٦	لا يظن
٦٥	١٦	السلع
٦٥	١٨	المختلن
٦٦	٣	ذلك

مخففه	سفر	حج	مخففه
۱۴	۱۱	و شوش	و شوش
۱۵	۱۸	و شوش	و شوش
۱۶	۲	و شوش	و شوش
۱۷	۳	و شوش	و شوش
۱۸	۴	و شوش	و شوش
۱۹	۵	و شوش	و شوش
۲۰	۶	و شوش	و شوش
۲۱	۷	و شوش	و شوش
۲۲	۸	و شوش	و شوش
۲۳	۹	و شوش	و شوش
۲۴	۱۰	و شوش	و شوش
۲۵	۱۱	و شوش	و شوش
۲۶	۱۲	و شوش	و شوش
۲۷	۱۳	و شوش	و شوش
۲۸	۱۴	و شوش	و شوش
۲۹	۱۵	و شوش	و شوش
۳۰	۱۶	و شوش	و شوش
۳۱	۱۷	و شوش	و شوش
۳۲	۱۸	و شوش	و شوش
۳۳	۱۹	و شوش	و شوش
۳۴	۲۰	و شوش	و شوش
۳۵	۲۱	و شوش	و شوش
۳۶	۲۲	و شوش	و شوش
۳۷	۲۳	و شوش	و شوش
۳۸	۲۴	و شوش	و شوش
۳۹	۲۵	و شوش	و شوش
۴۰	۲۶	و شوش	و شوش
۴۱	۲۷	و شوش	و شوش
۴۲	۲۸	و شوش	و شوش
۴۳	۲۹	و شوش	و شوش
۴۴	۳۰	و شوش	و شوش
۴۵	۳۱	و شوش	و شوش
۴۶	۳۲	و شوش	و شوش
۴۷	۳۳	و شوش	و شوش
۴۸	۳۴	و شوش	و شوش
۴۹	۳۵	و شوش	و شوش
۵۰	۳۶	و شوش	و شوش
۵۱	۳۷	و شوش	و شوش
۵۲	۳۸	و شوش	و شوش
۵۳	۳۹	و شوش	و شوش
۵۴	۴۰	و شوش	و شوش
۵۵	۴۱	و شوش	و شوش
۵۶	۴۲	و شوش	و شوش
۵۷	۴۳	و شوش	و شوش
۵۸	۴۴	و شوش	و شوش
۵۹	۴۵	و شوش	و شوش
۶۰	۴۶	و شوش	و شوش
۶۱	۴۷	و شوش	و شوش
۶۲	۴۸	و شوش	و شوش
۶۳	۴۹	و شوش	و شوش
۶۴	۵۰	و شوش	و شوش
۶۵	۵۱	و شوش	و شوش
۶۶	۵۲	و شوش	و شوش
۶۷	۵۳	و شوش	و شوش
۶۸	۵۴	و شوش	و شوش
۶۹	۵۵	و شوش	و شوش
۷۰	۵۶	و شوش	و شوش
۷۱	۵۷	و شوش	و شوش
۷۲	۵۸	و شوش	و شوش
۷۳	۵۹	و شوش	و شوش
۷۴	۶۰	و شوش	و شوش
۷۵	۶۱	و شوش	و شوش
۷۶	۶۲	و شوش	و شوش
۷۷	۶۳	و شوش	و شوش
۷۸	۶۴	و شوش	و شوش
۷۹	۶۵	و شوش	و شوش
۸۰	۶۶	و شوش	و شوش
۸۱	۶۷	و شوش	و شوش
۸۲	۶۸	و شوش	و شوش
۸۳	۶۹	و شوش	و شوش
۸۴	۷۰	و شوش	و شوش
۸۵	۷۱	و شوش	و شوش
۸۶	۷۲	و شوش	و شوش
۸۷	۷۳	و شوش	و شوش
۸۸	۷۴	و شوش	و شوش
۸۹	۷۵	و شوش	و شوش
۹۰	۷۶	و شوش	و شوش
۹۱	۷۷	و شوش	و شوش
۹۲	۷۸	و شوش	و شوش
۹۳	۷۹	و شوش	و شوش
۹۴	۸۰	و شوش	و شوش
۹۵	۸۱	و شوش	و شوش
۹۶	۸۲	و شوش	و شوش
۹۷	۸۳	و شوش	و شوش
۹۸	۸۴	و شوش	و شوش
۹۹	۸۵	و شوش	و شوش
۱۰۰	۸۶	و شوش	و شوش





(A. 1. 1. 1.)

B69

.D54

Princeton University Library



32101 077901849